



ما في هذا المجلد اخذت من يد الشريف في ١٢٢٠ هـ

رسالة محمد بن
علي ابي طالب بخط الامام محمد
عليه السلام

تذیب فی المجلس

نفسه
حاشية فخر الميثاق على
سورة الفاتحة من التفسير

حاشية تجريد للغيث
المشهور بمقتضاه

79

V9

عائده على تقية الفاضل لقاسم بنى
ومنى تهنيت وعايشه جلال
وعائده بخير

1

مكتبة العصر
صلى الله عليه وسلم

مكتبة العصر
عبد الكريم
عبد

مكتبة العصر
سيف بن عواما
نحو

Soleymaniya U. "Zurhaneh"
Hasan Husayn P.
99

بسم الله الرحمن الرحيم

لحمد لله الذي نزل على كتابه الحكيم . هدى وبشرى المؤمنين .
 وبين فيه الطريق القويم . تبصره وذكرى للحسنين . كتاب صدق
 الذي بين يديه من الكتاب بلاد الخلق والناس وليتذروا به و
 ليتذروا لولا الباب . فتجدي بسورة منه وهما البلغة العرب
 العربان كثرهم كثر حصي البطا . و مال الدهنا . و شرهم
 بفرط العصبية . و كال حجة لجاهلية . فآخر شقا شق ما ليقيم
 و اعجز مصافح منا طيرهم . ولم يجد للطنج جلاء . ولم يردوا
 في القدر مقلات حتى اثروا المارعة بالسيف . على الماينة
 بالحروف . و اعرضوا عن المعادلة باللسان . الى العايلة بالسنان
 فسبحان من انزل في الطبقة العليا . من العفاحة والدرجة
 القصوى . من البلاغة معنى بدون بلاغته كل ناطق . وسفت
 غبار كل سابق . و تجاوز لحد الخارج من قوى الفصحى و ارتقى
 مرتقى لا يصل اليه انظار البصر فلا يطار غبار . ولا
 يصطلي بناره . و انما يرتدى بانوار . ثم شرح امة

2 امة الظواهر شارب الشريعة الفراء . واسرع لهم ابوابا الى مناجي
 الملة الخفية البيضاء من انزل من سماء الوحي ماء العلوم .
 فالت اودية بقدر الاذهان والفرج . افضل عليه من
 جبار نعمائك . واعض ما اواه في تبليغ انبيائك . وصل عليه
 وعلى اله واصحابه الذين طلع من مشارق افكارهم انوار
 التنزيل . ولج من مطالع انظارهم اسوار التاويل . **اما بعد**
 فيقول افتقر عباده الفنى . ابو القاسم بن ابى بكر البغوى .
 اصلى الله عليه . وحق ما له ان كتاب انوار التنزيل واسرار
 التاويل لمن ذوق به الشمس الداني والقاضي العلامه الغدير
 النظير . و كما وى مولى المولى القاضي البضاوى . انا و
 الله بفضاه . ونور مشواه . كتاب جم الفوائد . غزير العوائد .
 كافل بجزر بد مقاصد الكشاف عن الزوايد . فيه توضيح لاسرار
 البلاغة بها به الاجازة والخصيص . لتكظم القرآن ودلائل
 الاجازة وتلويح الجلايل . و نوافى حجاز اذ هان المروءة
 من الفضل . وتلج الى دقايق مكنونات لا يتفطن لها الا واحد
 بعد واحد . من الاذكياء . ما بلغ احد مدابغة في التحقيق . و ما
 سلك بشر خطا سلكه في التدقيق . غير انه لجن التبدية
 و قد مضى منه كثير من اسرار كازهار تحت الاكام . او
 الخرابد ما كشف عن وجوهها اللثام . كيف وقد تعدىنا فضلا
 من التوضيح ان يهدى بنفسه سكان بها في الربح . ولذلك
 ترى همم لحدائق مستشفة الاعناق الى الاقتنا لكتونهم . اعنيهم

الادوية هي من منافعها
 وهذا الكتاب من منافعها

الكتاب ما كان على الغم
 من الشكاب منه

تجلى بالسر وهو جلال العبد منه

هذا الكتاب اذا اردت صوت في حوزة
 من فضة به من خزائن الخواص . فيه عند
 من كلام الفصحى . الخواص في كلامه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام
الذي هو خير الأنبياء
الذين بعث في الأمم
موسى عليه السلام
الذي هو خير الأنبياء
الذين بعث في الأمم

النبوة محمد يحيى به السنن المصطفوية لان الكاسم مكتفا
لها وحال الاسم عنوان لحال المسمى وأشار الى ان اشرحه
على وفق ما خطر بصدري وورد في حلي مع علمه بقله
بضاعتى وفصول استطاعتى فصرق اقدم رجلا واخر اقرى
داير بين الانقياد لا فتضا به اذ لم ينى من طوبى الاخلاص
الاجابة والاجابة والطاعة وبين الاستعفاء عن التماسه
حيث عزى ما يحتاج اليه هذا الامر من الغفلة الرفاهة
والبصيرة النفاذة لكنى بعد الاستحار تخففت ان اشارة
المويدة بالالهام القدسي في الامداد كافية فتشرفت فيه بنفى
من لا يخفى عليه خافية ولما فرغت من شرح تفسير الفخاذه
عرضه عليه والقائه البذل فاجده الطافه بفتح على بواب
الاضافة ويقلب ضيق قلبي بالاستراضه واسال الله تعالى
ان يوفقني لاتمامه ونيسر لي اختتامه قوله الحمد لله الذى
نزل الفرقان صدر الكتاب بالحمد لله مع ان ما في التنزيل
وهو تبارك الذى نزل الفرقان يشاركه في اذان التمجيد
لانه الموافق باصدر به مفعول صدر ما هو بصدده تفسيره
اعني الكتاب المجيد على انه المتعارف في هذا المقام بين جميع
الانام والانسب بمقتضى المقام ورب الاستحقاق الحمد
على تنزيل القرآن على عبده بما اقتبس من قوله الذى نزل
الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا او غاية لبوا عنه
الاستزلال وتبيرا على انه منه اعظم نعم الله تعالى لانه الهادى

منه في هذا الكتاب
منه في هذا الكتاب

استمر من الكتاب الى ان يقع منه تمام الحمد لله
ما دامت النفس تترجم الى شمس طيبة يحيا منه

لا حياء على غيره منه

الحادى الى ما فيه كالعباد والداعى الى ما به ينتظم نظام العباد
ونجاة المعاد وقد كونا التنزيل الدال على التدرج والتكفر
اشارة الى كيفية انزاله عليه فانه وان انزل جملة الى السماء
الدنيا لكنه نزل عليه بخواتم في ثلاث وعشرين سنة على
حسب المصالح وكما يجوز ان وفيه تسهيل ضبط الاحكام
والوقوف على دقائق نظم الايات والفرقان مصدر رفوف
بين الشئين اذا فصل بينهما سمي به الفرقان لفصله بين الحق و
الباطل بقرينة الحق والباطل باعجان او لكونه مفصلا
بعضه عن بعض في النزول ويقال التنزيل على الفرقان مع انه
من الاعراض الغير كفارة فك يتصور انزاله ولو بتعبد المحل
بحان متعارف لوقوعه على بلفه كما يقولون نزل اليانم الفصح
حكم الامير وكلامه او التنزيل بحان عز اجابه من الاعلى رتبة
الى عبد ندرجا وضافة العبد الى ضميره تفوي به بذكره
تبيين على انه مختص به ينقاد لحكمه وصيغ يكون للعبد او
الفرقان ويحوز ان يكون له والتدبير بمعنى المنذر او الانذار
ومنا للفاعل او الالة بالمصدر وبالغية وبخصيص الانذار
بالذكر لانه اهر ولاه العام للعالمين اذ قلما من احد ليس فيه
ما ينبغي ان يند منه بخلاف الانسان ان ليس للكفار ما يصح
ان ينسروا به وما يجب التنبية له ان ما ورد من الطواهي الدالة
على تقليل افعاله فهو محوى على الغاية والمنفعة دون الغرض
والعلة الغائية عند من ينفي التعليل بالعلل الغائية والاعراض

اذا نزل القرآن بطريق الخلق

افادة العبد في فهمه
على تقدير وفاء يكون الضمير للعبد واسمه م

فان دفع الفرداه من
حلب النفع على ذكره الامام
الاراضى فكذلك الانذار لانه
لرفع الضر منه

سبحانه وبحمده والثناء القله والتبعية بالغة اشارة الى انه على سبيل البالغ منه

التخدي

المصالح

العرب والعربا

فلان ناري حراة اذا عاشره
منطقة بحال اللغة منه

فانما له **قوله** فخرى في التخدي طلب المعارضة واصله
في الحداي يتبارى فيه لحدايان باقصر هو مستفاد من
قوله فانوا بسوز مثله والمصافح جمع مصفح بكسر الميم
يقال خطيب مصفح اي يبلغ مجهر خطبته والمجهر ايضا
بكسر الميم يقال رجل مجهر اذا كان عادته ان يجهر بكلامه
وذلك اما من صفح الديك اذا صاح او من الصفح
بمعنى الجانب لانه ياخذ في كل جانب من الكلام او من
صفحا اذا ضرب صوفته اي وسط راسه
العرب العربا هم لخص منهم كالعرب العاربة اخذ بين
لفظه فاكد به كقولك ظل ظليل وليل اليل وقوله فخرى
عطف على قوله والضمير لعبده والفاء للترتيب
في الوجود لكنه بالنسبة الى انزال بعض القرآن لكون
التخدي في انشاء التنزيل وهذا وان كان بحسب الظن
بعيد الكرم اعتبروا مثله فانهم ذكر وان المعطوف
اذا كان ذا اجزاء يتصل تمامه في زمان طويل جاز
عطفه بالفاء اذا كان اقل اجزائه متعقبا وجاز
عطفه ثم نظرا الى تمامه وعلى هذا اذا كان المعطوف
متعقبا لآخر جاز الفاء نظرا الى آخره وتم نظرا الى اوله
قال العلامة التفتازاني في شرح الفتاح في شرح قوله
واذا احببت ان تصير فاضح ثم لبت عليك قوله **قوله**
الح اي اذا احببت ان تصير من سامي الثقات ما ورد

ورد في القرآن وليس امر بالدم عطف على اوضح ثم دلالة
على لزوم امتداد الاضاحه وسامع ما اورد من الفصح
والتمثيل وكتب على كاشبه ان ثم يدل على التواخي ولا
يتصور ههنا الا باسناد الاضاحه لوجوبها عند التلاوة
فدل على ان التواخي المعطوف لا يجب ان يكون مجموع
المعطوف عليه بل يجوز ان يكون مجتمعا مع بعض اجزائه
متراخيا عن بعض فذلك بعد مجوز مثل ذلك في التعقيب
والفصح مجرد التمثيل لا اعتبارا في ترتيب بين المعطوف
والمعطوف عليه بعض الاجزاه يتاخر في ذلك الاعتبار
بتعقيب الامر المتمد المتعقب اول اجزائه بالمعطوف
عليه ووصفه بكونه عقيب في العرف نظرا الى عدم تداخل
زمان بين زمان وجوده وزمان وجود المعطوف عليه
بخلاف ما ذكرنا لانه لا ندعي ان ذلك متعارف ههنا
يجوز ان يراد بالقرآن لجنس من حيث الوجود لا المخرج
ولا المخرج الكلي قابل او في الرتبة كما في قوله عوم وحماسه
المخلصين فالمقصودين فان التنزيل اشرف واعلى من التخدي
وكلمه من في من العرب العربا بتعريضه ان اريد به ما
يتناول الفصح وغيره وان خفض بالفصحاء في بيانهم فلم
يجد به قد برأ اي لم يجد ههنا ولم يصب وبه ظرف لغو
متعلق بجد واكباء للسبيبه والصير للتخدي او مستفاد
من ههنا وقد برأ واكباء بمعنى مع والصير للقرآن او لا قصر

سورة او للعبد وليس كباء صلبة قد يراد ان صلته
على دون الباء واقراد قد يراد على تقدير كون
المعنى لم يجد هو تقدير موصوف مؤخر اي جمعا او فرديا ان
لكونه على صيغة المصدر كالعسريل والزريق او على تشبيهه
بفعل معني مفعول او فاعول ويجوز ان يقدر المفعول
الاول احدا منهم فالافراد والتذكير على مقتضى لفظ **قوله**
والحم اي اسكت تصدي اي فرض والمعارضه ان ياتي
الى كما صاحبه بمنزل ما اوتي به وهذا الكلام يدل على وجوب
التصدي للمعارضه وما في الكشف وهو فلم يتصدي
للاتيان بما يراى به او يدان به واحده من فصل الجرم يدل
على عدمه ولا يخفى انه ابلغ من وجهين وكانه نزل التصدي
الواقع من بعضهم منزله عدم انهم بعد من الضميمة وعدنا
من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجاوز في بيان نسبة
واضافة الضميمة اليه لان المراد بهم ابناءه او امراد بعدنا
القبيلة وقحطان ابواليمن وهم في حسابهم انهم سحر وا
تسجيل اعتراف بانهم صادقوا منه ما هو خارج للمعاده
سجرا ياهم عن المعارضه **قوله** ثم بين للناس ما نزل اليهم
بتوسط تنزيله اليه ما امروا به ونهوا عنه وما تشابه
عليهم والتبيين اعم من ان ينص بالمقصد او يرشد الى ما
يدل عليه كالمقاس ودليل العقل فلا ينافي هذا الكلام
كون القياس محتمل فان مرجع الى القياس في تبين بعض الاحكام

المعارضه

الاحكام فقد رجع بالحقيقه الى بيان الرسول عليه السلام
فانه ارشد الى القياس حسب ما عن اي على حبه اي
قدره وعدده يقال ليكن عليك على حسب ذلك اي
على قدره وعدده والسين فيه مفتوحه وربما سكنت
في ضرر الشرح عن له غشا اي عرض وفي هذا الكلام
تلميح الى قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
اليهم وظ هذا الكلام يقتضي ان القرآن كله متشابه يحتاج
الى التبيين وذكر الامام الرازي رحمه الله ان القرآن منه حكم
ومنه تشابه والحكم يجب ان يكون مبينا فالقرآن ليس كله
مجدول فيه ما يكون مجازا فتقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
محمول على تلك الجملات وكلام المصيدل على ان التبيين
بالنسبه الى الكل بقرينه قوله فكشف ما اذا جاء فيه للتفسير
ليدبر واقبلت التاد الاثم ادعيت وهذا الكلام وما
عطف عليه متبني من قوله تعالى كتاب انزلناه مبارك ليذر
ابانه وليتذكر اولوا الالباب اي ليتفكروا فيها فيعرفوا ما
يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة والكماني المستنبطه
وليتعظ اولوا الالباب يقال ذكره فتذكر اي وعظه فانه عظم
اي ليتعظ اولوا الالباب ويعظوا انفسهم وهذا الزمرو
مرعاة السجع وضع تذكير موضع تذكير على قياس ما ذكره
في قوله تعالى ونزل اليه تنبيها وتأخير التذكير لانه غير مفصّل
بالذات كالتبديل ويجوز ان يكون من ذكره الشئ فتذكر اي

6

مطلب

معنى حسب

بمعنى

ليست خفية واو يذكر وانفسهم ما هو كالمركز في عقولهم من قوط
 فكلمهم من معرفته بانصب عليه من الدلائل فان القرآن بيان
 لما لا يعرف الا من الشرح فاشار الى ما يستقل به العقل ولعل
 التدبر الاول والتذكير للثاني والثاني في يد بر واضمرا ولو
 الابواب على التنازع واعمال الثاني والناس والاول اوفى
 بالاية والثاني بسوف الكلام واللب العقل فانه خلصه
 الانسانية والراعي استفاد من ثم لان يتبين ما نزل اليهم على
 حسب مصالحهم امرهم لا يحصل نفاذ الامتزاخيا عن
 التحدي والافهام وان كان التحدي والافهام واقعين في
 اثباته **قوله** فكشف قناع الانطلاق في الكشف اذ حاب
 الشيء عن اخره والقناع اوسع من المقنعة والانطلاق انبسط
 الباب والكراد به لثنا والاضافة كالجبين الماء والكشف تخرج
 للتشبيه ويحمل المكينة والتخييل والتشبيها هذا القناع
 بخفاء سبب القناع وقد فسر في آل عمران الحكم بما احكمت
 عمارته بان حفظت من الاحتمال والاشتباه والتمشابه
 بما يكون محتملا لا يتضح مقصود ما لا جهاد او مخالفة ظاهر
 الابالغوص والنظر والحكم عند ما ليس فيها اشتباه والناس
 اي هو المتفهم المعنى والتمشابه بخلافه فيدرج في الحكم
 النص والظن وفي التمشابه الجمل والماول كاهو المصطلح
 في اصول الشافعية ولتقابلها بشكوك جميع اقسام النظم
 المذكورة في اصول الحنفية وقوله هو ام الكتاب اي يرد اليها

اللب العقل فانه
 خوصصة الراس

توضيح الحكم
 توفيق المشابه

برد اليها غيرها والقياس امهات فافرد على تاويل كل واحد
 او على ان الكل بمنزلة اية واحدة والقرآن الاشارة بالتشبين
 او الحاجب والكراد ما لا يندل بطريق الظهور تاويل تفسير
 منصرفان على المصدرية لانها نوعان من الكشف والاول
 للتشابهات والثاني للحكمات على ما نقل في التفسير بعضهم
 ان التفسير للحكمات والتاويل للتشابهات وقال ابن
 عباس رضي الله عنهما احدى وجوه التفسير وجه يعرفه
 العرب بكلامها وهو قبايق اللغة وموضوع الكلام بقى
 ان كشف قناع الانطلاق يقتضى سبق الاستئثار بقناع
 الانطلاق وهو غير مط في الحكمات ويمكن ان يقال معاني الحكم
 قبل نزول الوحي والقاية على الناس كانت مخفية فبالقناع
 النبوي علمية كلام الحكمات ظهرت معانيها وزالت خفاؤها
 وهذا معنى كشف القناع عن الحكمات وتسمية تفسير بالنظر
 الى الحق اللغوي وهو الكشف فالمراد بالتبيين ما يتناول
 التبليغ ويجوز ان يراد ما يتناول التعبير عن مراد الله تعالى
 ببيان واضحه بالنسبة الى متفاهم العامة ووجه الانطلاق
 عبارة عن خفايتها بالنسبة الى متفاهمهم **قوله** وبرزاي
 اخرج وانما مضى من الكلام خلاف الواضح ويجعل الانكشاف
 والملك ما يدرك بالحواس والملكوت ما لا يدرك به **قوله** يا
 جمع خفية يقال خبا وخباة فاختبا استتر فاستتر والقدر
 الطهر والجبروت والكبر والعظمة والمراد بخبا يا قدر

7

المراد الاشارة بالتشبين
 او الحاجب

ان التفسير للحكمات
 والتاويل للتشابهات

معنى الملكوت
 الملكوت

بحجروت صفات الله تعالى وذكرها بعد خفايا الملك والملكوت
تخصيص بعد التعميم لزيادة شرفها ويجوز عطف خبايا
قدس بحجروت على غوامضها بقايق والتخصيص لما ذكرنا على
ان المراد بخبايا قدس بحجروت صفات الافعال ويؤيد
قوله ليتفكر واذا كان المناسب بحسب المعنى ان يكون
الابرار باعتبار تعلقه بالغوامض والطائفة معللة بالتجلى
وباعتبار تعلقه بخبايا قدس بحجروت معللة بالتفكر
ان كان المناسب بحسب اللفظ عطفه على خبايا وارجح قوله
ليتفكر واستلحق بتجلى وانما قلنا المناسب ذلك لان
صفات الذات وجمال المحضر الالهية على ما ذكره الامام
حجة الاسلام رحمه الله تعالى في زياية الاشراف وعقولنا
ضعيفة لا نطبق النظر اليها فينظر اليها من اثار صفاته كما
انه في انكساف بعض الشمس حوت العادة بان يوضع طست
من ماء حتى يروى الشمس فيه ويمكن النظر اليها فيكون المساء
واسطه بعض قليل من نور الشمس فكذلك الافعال واسطه
يتأهدها صفات الفاعل ولا يبرها نور الذات بعد ان تبا^{عد}
عنه بواسطة الافعال وهذا منه قوله صلى الله عليه وسلم
تفكروا في خلق ولا تفكروا في ذات الله وهو وجه ما
ذكره الفاضل الاصفهاني في شرح قول المصنف في ديباجة
الطواحي ابرار اسرار اللاهوت عز استار بحجروت من
ان اسرار اللاهوت وهي صفات الذات وراء استار بحجروت

8 بحجروت اي صفات الافعال والتفكير والتفكر واختياره
على التفكير لرعاية الجمع واراد بنصه من الايات صراحتها
وبالاعمال ما يلحق منها باشارتها والرجس كل شئ مكروه
تستقدرون فمن كان له قلب اي قلب واحد يتفكر في
حقائقه او التي السمع اي اصغى لاستماعه وهو شهيد
حاضر لذاته ليفهم معانيه او شاهد بصدقه فينفظ
بظواهره وينجز برز واجرم وفي تنكير قلب وايها ما تخشى
واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر ومزمار يرفع اليه
راسه اي الى النبي والقران اي لم يلتفت اليه واطفاء
بالهوى يقال اطفأت النار وقد جاباليا والنيران المصباح
وضمير نيرانه من والمراد بدل الغطوة والنبي والقران
على ان المراد بالنيران القران او معانيه والمراد اطفاءه
والغنى بالخيرين الجمع التفتح وبالعين الملهمة التقب **قوله** و
افضل علينا من ربك انهم **قوله** واسلك بنا مسالك كراماتهم
ذكرها بين صلي وسلم لكونه اقرب الى الاستجابة لو فرغها
بين المستجابين ولو بالنسبة الى بعض الدعوات والباقي
بنا للدلالة على التكوير والدوام فان السلك بالفتح بمعنى
الادخال قال الله تعالى كذلك سلكناه في قلوب المحرمين وفيه
لغة اخرى اسلكته فيه وادرج دعا التسليم على ما اراده
بضمير علينا وقد دعا التسليم على النبي صلى الله عليه وسلم من
اعانه حيث اخر تسليمه رجاء الاستجابة مع ما في اخير من رعاية

الجمع قوله فان اعظم العلوم مقدارا المقدار المقدس والمنازل
علم الطريق وعلم التفسير هو العلم الباحث عن احوال كلام الله
تعالى من حيث الدلالة على المراد ويتناول ما يتعلق بالرواية
ويسمى تفسيراً وما يتعلق بالدراسة ويسمى تاريداً فان قيل
قد ذكرنا ان علم الكلام اساس العلوم الشرعية وعليه مبنى
الشرايع والاحكام اذ لو لا ثبتت الصانع وصفاته لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا الفقه والاصول وما ذكره المعبر
على خلافه والتخصيص باسمه الكلام خلاف الظاهر لاجتماع
من الكلام دليلها التران او ما يتوقف بحجته عليه وما يستقل
بانياتها النقل لا يفيد بها ما لم يؤخذ من الشرع فتستند اليه
بضام حيث الاعتداد بها والاستدلال به يتوقف على علم
التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام اساساً باعتبار القسم
الاخير من حيث التصديق به لا من حيث الاعتداد به **قوله**
لا يليق له في ان كونه رئيس العلوم العربية ورأسها يستلزم
توقف البراعة على التفوق فيها عليه فيتوقف على تعاطيه
بل على التكلم فيه ايضاً فكيف يتوقف تعاطيه والتصدق للكلم
فيه على اللباقة على البراعة فيها اللهم الا ان يقال المراد بتعاطيه
والتكلم فيه اخذ من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها فانه
متوقف على البراعة في علوم الدينيه وفيه ما فيه **قوله**
والطالما اللام لام جواب قسم محذوف وما في ظالمنا كافة
للفعل عز طلب الفاعل او مصدرية وهي مع الفعل فاعل

وجه

9 فاعل طال الا ان كتب المصنفه وجواب الفصل بنها وبين
الفعل يرجح جانب الكافة قال فقد ظالمنا مال من ان التمر
محبون اي يشمل وصفوه الشيء صفوه والنكت جمع نكتة و
هي اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب
فاثر فيها سميت بها المحصولات بالفكر التي لا يخلو صاحبها
عن نكت في الارض بنحو اصبع بل المحصولات بالحالة الفكرية الشبيهة
بالنكت او لكونها مؤثرة في القلب وبارعه من يرجع بالضم
والفتح اذا فاء ورابعة من راحة اي بحجة والاستنباط اخرج
المارة العين استخرج النكت والطايف لما في كل
منها من الكلمة ولان المستخرج حقيقة العلم بها وبين الما والعلم
من المتشابه فان الاول سبب حين الاستباح والثاني
سبب حين الارواح من افاضل بيان لم يقبل ويجوز
ان يكون من التبعية فيبطنى بنطه عز الامر متعلداً عنه
والاستخارة طلب خير من الله تعالى صمم على صيغة المبني للمفعول
اي خلص عز التردد وصار ماضياً لا فتور فيه يقال صمم
في السفر وغيره اي مضى وصمم السيف اي مضى في المعركة فطمه
وصمم اي عض ونيب فلم يرسل ما عض ويجوز كون صمم
مبنياً للمفعول من هذه اللغة اي اخذ عنى ولم يرسل
قوله وسمى ام القرآن عطفه على ما تضمنه قوله سورة
فاختار الكتاب اي سمي فاخرة الكتاب وقوله لا رها مفتحة اي
ما يفتح به قراءة في الصلوة وكناية في الصاحف وتعليها بل

من ولا ايضا على قول الاكثر وسبب اوله تعليل للمطرفين :
 للتغليب على الترتيب وينبغي ان يجعل متعلقا بما تضمنه
 اي سمي فاتحة الكتاب وام القرآن حذرا لتوارد العالمين
 على معمول واحد وتحقيق المقام ان فاتحة الشئ اوله ففعل
 مصدر بمعنى الفتح كالكاذبه بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول
 الشئ تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به او لا
 يتوسطه يتعلق بالمجروح فهو المفعول الاول وقيل صفة
 جعلت اسما الاول الشئ اذ به يتعلق الفتح بمجروح كالباء
 على الفتح بل الالة والنال للنقل وقيل للبيان والكتاب يطلق
 على مجروح المنزل وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه
 وتكون اول الشئ جزءا كان المراد بالكتاب المجموع و
 كانت الاضافة لانية كما في جزء الشئ لا بمعنى من لان المضاف
 اليه في الاضافة بمعنى من يجب ان يكون محمولا على المضاف
 وههنا لا يستقيم لكل واما من التبعيضيه فليست
 حروف الاضافة لكن لما كان صبي الاضافة لجزء الى
 الكل راجعا الى معنى من التبعيضيه بل الى المعنى ولم يرد ان
 المقدر من واما ما ذكره الصنف في سورة لقمان من ان اضافة
 الله الى الحديث بمعنى من وهي تبينيه ان اراد بالحديث
 المنكر وتبعيضيه ان اراد الاعم منه ففقه انه اشترط
 الشيخ الرضوي في الاضافة بمعنى البيان ان يكون المضاف
 اليه صادقا على المضاف وغير قابلا لانه المراد بمجس المضاف

10 المضاف في قولهم الاضافة بمعنى من في جنس المضاف حتى جعل
 الاضافة في يوم الاحد بمعنى اللام وصرح بان المجروح في
 التبعيضيه يجب ان لا يطلق على ما هو مذكور قبله او بعده
 لانه بعضه واسم الكل لا يطلق على البعض بخلاف المجروح في
 البيانيه ولا غناء فان جعل من تبينيه على تقدير ان يراد
 بالحديث المنكر بخلاف الاول وجعلها تبعيضيه على تقدير
 ان يراد الاعم منه بخلاف الثاني على ان جعل الاضافة بمعنى
 من التبعيضيه خلاف الاصطلاح ويمكن ان يقال انه لا
 يسلم اشتراط كون المضاف اليه اعم في الاضافة البيانيه
 فان البيان على تقدير كونه اخصا ظهر ونحل اللام في
 الحديث على تقدير ارادة الاعم على الاستغراق فيكون
 اللام جزءا من الحديث الا انه بعيد جدا وجعل الاضافة
 بمعنى التبعيضيه ميل الى جانب المعنى لا قول بان من
 التبعيضيه مقدر كاللام لكنه انما يتم على تقدير كون
 المضاف جزءا من المضاف اليه لا على تقدير كونه جزءا له
 على ما عرفت ثم فاتحة الكتاب صارت بالخلية على السورة
 كمد صرح به المحقق الشريف نعم صاحب الكشف قدس سرها
 وفيه غناء لان القول بعلميه بجنس ضروري بمنع العرف
 وغير من الاحكام ولا ضرورة ههنا ويجوز في العلمية الشخصية
 من شخص المعنى والاصح ان اسماء السور موضوعه لتلك
 الالفاظ المقررة مطلقا سواء قراها زيد او عمرو وغيرهما

فيكون واحداً بالنوع على ما يشتر به كلام العلامة النفاذ
 في النوع وشرح المقاصد الا ان يقال مثل هذا اللفظ
 بحسب العرف يعد شخصاً واما جعل اشكالها في قيل
 اسما الاشارة في اعتبار عموم الوضع وخصوص الموضوع
 له فبغير جدل وما ذكره من اسبب في اعتبار عموم الوضع
 وخصوص الموضوع له فيها من انما لو كانت موضوعاً لواحد
 من الخصوصيات لكانت في غير مجازات وان كانت موضوعاً
 لكل منها لكانت مشتركات بين معان غير محصورة وان كانت
 موضوعاً لمعان كلية لزم كونها مجازات لاختلافها والكل
 فاسد غير جار اذا قلنا يستعمل في الشخص وانما كثر استعمالها
 في الكل فذلك يلزم كونها مجازات لاختلافها ولهذا التمام
 زيان تفصيل يطلب من شرحنا للرسالة العنصرية **قوله**
 فكأنها اصله ومنشأه اشارة الى وجه كون المبدأية
 للتسمية بام القرآن فان الام هو الاصل ومنه سمي الوالد
 اما واما هو مبدأ الشيء كانه اصله ومنشأه فهو مشابه
 للمعنى الاصل للام في المبدأية خفيفة والمعنى العرفي له اعنى
 الوالد يقال زيان خصوصية بنزوله زيان اشتراكية
 اعنى الاصله والمنشأية ادعاء دون مجرد المبدأية و
 الاولوية **قوله** اولادها يشتمل عطف على قوله لانها مفتحة
 ومبداء الا ان المعطوف عليه علة لا مرى والمعطوف
 علة لا حد لها ويمكن ان يقال ان قوله ومبداء عطف

عطف تفسير مفتحة وقوله لانها مفتحة اي علة لقوله تسمى
 القرآن وتترك علة التسمية بفاتحة الكتاب لظهورها
 لكنه يخالف ما نقل عنه في كونه من ان قوله لانها مفتحة
 تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من جملة خبرية
 وهي تسمى فاتحة الكتاب وهو هو يكون المفعول عنه
 المعنى العرفي انب كما ان الوجه الاول يكون المعنى الاصل
 انب وان كان يجري كل منها في كل منها **قوله** على ما فيه اي
 على اصول معاني القرآن وهي كساد اي اجراء صفات الكمال
 على الله تعالى وهو حفظ والتعبد اي التكليف بامر وزهيد و
 هو في اياك فبعد لان العباد قيام العبد بالتعبد به من
 امتثال الاوامر والنواهي وفي الكسرات المستقيم اي اذا
 اراد به ملة الاسلام وبيان وعد ووعد وهو في
 قوله انتم عليهم والمخضوب عليهم وفي قوله يوم الدين
 اي الجزاء ايقر وانما انصرف في التثنية المذكورة لان
 الغرض الاصل من انزال القرآن ارشاد الانسان الى ما
 يتوصل به الى سعادته الدارين وذلك بمعرفة الحق والتوجه
 اليه بما يقويه منه والتفصل بما يبعد ولا بد فيها من بيان
 وناجر هو الوعد والوعيد **قوله** او على جملة معانيه
 اراد كلييات مقاصد وهي الحكم النظرية اي الاحكام الا
 التي تتضمنها التثنية والاحكام العملية التي تستفاد من التعبد
 ويشتمل على كسرات المستقيم اذا اراد به ملة الاسلام

المشتملة على الأحكام ولما كانت الأحكام العلمية باعثة على سلوك
الطريق المستقيم فحل عليها ما بالغه والإطلاع على مراتب
السعدا ونازل الاشقياء الموجب للترغيب فيما يوجب الشرب
والرهبة عما يوجب العقاب وذكر مراتب في السعدا
النازل في الاشقياء اصاب محزه لكن في جعل الإطلاع
من الامور التي هي بيان حلة ما فيه خزاره لا يخفى واما
لحكم النظر به والاحكام العلمية فالنظر ان المراد بها ١٠
العلوم التي هي النسب التامة لا التقديرات فالوجه
الاول اشتغالها على اصول معاني القرآن اي مقاصد
اي ما يستفاد منها والوجه الثاني اشتغالها على جملة
مقاصد المستفاد من تلك الاصول فان الاحكام
الاعتقادية تستفاد من الثناء اي اجراء صفات الكمال على
الله تعالى والاحكام العلمية من التقيد بالامر والنهي ومرتبات
السعدا ونازل الاشقياء من بيان الوعد والوعيد لا
يقال كثير من السور تشتمل على هذه المعاني ولم نسم ام القرآن
لانا نقول هذه السورة متقدمة على سائرها ومقابل
بزولها على قول الاكثر ومثلمة على تلك المعاني بجملة على
احسن ترتيب ثم صارت مفصلة من السور الباقية
فتزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت اولا
ثم دحيت الارض من تحتها فكلما انما ام القرى كانت هي ام
القرآن على ان وجه التسمية لا يجب اطواده **قوله** وسورة

12 وسورة الكثر عطف على ام القرآن والوافية والكافية منصون
معطوفان عليه وهذا هو الموافق با في التفسير الكبير
حيث عد الوافية والكافية بدون اضافة السورة من
اسماها وجهها يستلزم حذف جزء العلم والعطف على جزء
العلم وصدق جزء العلم بما ينزل من الالباس كما سيجي في شهر
رمضان وان كان قيل حذف بعض الكلمة لانهم اجروا مثل
هذا العلم مجرى المضاف اليه حيث اعربوا الجزئين لكن في
مقام بيان الاسم لان من الالباس **قوله** كذلك اي
للاشتغال المذكور **قوله** وسورة الحمد والشكر وما
يجر وراء ويلزم حذف جزء العلم والعطف على جزءه
وجعلها منصوبات على مجرد احتمال كون العلم الشكر
وما بعد بعيد ولم يناسب قوله لا شتمها عليها الا ان
المراد انه من تسمية المشتمل باسم المشتمل عليه **قوله** والصلوة
منصوب فان الصلاة اسم للفاتحة على ما تفسير الكبير
وبه صرح في التيسير بعد ما ذكر ان سورة الصلوة اسم
لها فكان كل منها اسم لها وجعلها على قياس ما عرفت **قوله**
لوجوب قرائتها في الصلوة على مذهب الكشاف في وجه الله
او استحبابها فيها على مذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى ومعنى
وجوبها فيها انما لا تكون مجزية بدونها ومعنى استحبابها
فيها انما تكون فاضلة بها وبتركها لا تكون فاسدة بل
ناقصة وهذه العلاقة يكون الاسم مصورة الصلوة ^{نسب}

ويجوز جعلها سببا للتسمية بالصلوة قال في التفسير ان
 جمال الصلوة وكمالها هذه السورة فهي هذه السورة صلوة
 كانها كلها هي تعظيها لها **قوله** والثانية ولشفا الظاهرا
 منصرفان **قوله** لانها سبع ايات بالاتفاق فيه انه ذكر
 في التفسير ان هذه السورة ثمانية ايات في قوله الحسن البصري
 رحمه الله تعالى وست ايات في قوله الحسين الجعفي رحمه الله تعالى
 وسبع ايات في قوله الجوهري من اهل العلم فالحسن عند التسمية
 وانعت عليهم اثنين وتركها الجعفي لكن اصحابنا عدوا
 انعت عليهم اية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة و
 الشافعي رحمه الله تعالى جعلها اية من الفاتحة ولم يجعل انعت
 عليهم اية ويمكن ان يقال المراد اتفاق الجمهور كما ذكر في التفسير
 الكبير اطبق الاكثر من على ان سورة فاتحة الكتاب
 سبع ايات او يقال ما نسب الى الحسن البصري رواية ^{ضعيفة}
 على ما ذكر في التفسير ورأيت الست عن الجعفي غير صحيحة
 على ما ذكر في القرطبي **قوله** دون انعت عليهم اذاد به
 صراط الذين انعت عليهم الا انه اختصر في العبارة
 لان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون
 المضاف لا بعد اية لان الكل في حكم كلمة واحدة وقوله
 صراط الذين انعت عليهم غير المفضوب عليهم ولا
 الصائين اية عند **قوله** ومنهم من عكس اي عد انعت
 عليهم اية دون التسمية والمناسب بما جعل عكسها ان

ان يكون المراد انه جعل التسمية جزءا من الالوية كما ذهب اليه
 البعض فيلزم عدم التعرض بمذهب الحنفية وهو التسمية
 خارجة عن السورة وقوله صراط الذين انعت عليهم اية و
 قوله غير المفضوب عليهم ولا الصائين اية اخرى وان
 حمل لزم عدم التعرض بمذهب البعض والا مرفيه سهل
 وليس في الكلام دلالة على الاختصار ولا بعد ان جعل
 قوله ومنهم من عكس اشارة اليها على ان المراد بعدم جعل
 التسمية اية ما يتناول جعلها خارجة عنها وجعلها
 داخلية جزائية **قوله** وتثنى ان تكرر في الصلوة اشارة
 الى ان الثاني جمع ثني بالتشديد على صيغة المفعول
 بمعنى مردود ومكرر من التثنية بمعنى التكرير والاعادة
 على خلاف القياس ان القياس ان يثنى فيه حروف ثمر
 وقد حذف فيه احد النونين ويجوز ان يكون جمع
 شئ مفعول من الشئ بمعنى التكرير والاعادة او ثناءه على
 صيغة المفعول او ثناءه على مفعله قال في المغرب النبي ضم
 واحدا الى واحد وكذا التثنية ويقال ثاني واحد و
 ثان واحد اي مصير بنفسه اثنين ويجوز ان يكون
 ثني في عبارة المصير بالتحفيف وحمل التثنية على التكرير اندفع
 القول بانها ثلث في المغرب وتربع في الظاهر والعصر
 والمشا على ان التثنية لا ينفي الا كثر اذ في الثلث وما
 فوقه يوجد الاثنان كما ينهم من كلام المصنف في تفسير قوله

تعالى فسواء من سبع سموات فان قلت اسماء العدد ونص في
مدلولها لا يقبل الزيادة والمقصود قلت له ان يقول
معنى نص صحتها انها لا تستعمل في اقل او اكثر من مدلولها
وهذا لا ينافي كون الوجود في نفس الامر اكثر من مدلولها
ولا يرد ان التنقل بركعة واحدة اما على مذهب من لم يجوز
قط واما على مذهب من يجوز فلا يجمعه عاما مخصوصا
فان تكرر في اكثر الصلوات كان في تيمنها بالثاني واما
صلوات الجنان فليست بدخلة في الصلوات عند الاطلاق
قوله او لا تنزل عطف على الصلوة الا ان المناسب بالنسبة
الى الصلوة ارادة الاستمرار من تنفي بالنسبة الى الا تنزل
ارادة الماضي على ان التعبير بالمضارع الاستحسان والصورة
والصريح يجوز ارادة الغنيين من لفظ واحد ويجوز
على تعدد ارادة المعنى الا هم او هو وقوع الفعل في احد
الازمنة مطلقا اي سواء كان في جميعها او بعضها او
ارادة المستقبل بالنسبة الى كلها فان التثنية متأخرة
عن التسمية على تقدير كون التثنية عند نزول قوله تعالى
ولقد اتيناك سبعاً من المثاني والاشك ان قوله ويسمى
حكاية لحال الماضي واستحصار الصورة لكن هذا
على تقدير معلومية تكرار النزول في المستقبل عند التسمية
وجوز ان يكون التسمية بناء على انه عبر عنه في القرآن
بسبع من المثاني وذلك التعبير بناء على انه تكرر في

14 تكرر في الصلوة او في الانزال فتستند التسمية الى ذلك
التكرار بالواسطة ولا يلزم كونه معلوما لاهل التسمية
عندها **قوله** ان صح انها نزلت جعل الشرط صحة نزولها
بمكة او لا وبالمدنية ثانيا لان التثنية يتوقف عليها وكلمة
الشك بالنسبة الى بعض ما نسب اليه الصحة والاخر في
العبارة ان صح انها نزلت بالمدنية لما حوت القبلة وقد
صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة لقوله تعالى ولقد
اتيناك **في قوله** لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعاً من المثاني
وهو مكي فقيل نزوله الفاتحة منزلة لبعض الاخبار
بلفظ الماضي فيكون نازلة بمكة اذ المدينتان متأخرتان
عن المكيات في النزول لقول هذا الاستدلال يتوقف
على امور في ثبوتها كلام الاول كون هذه الآية نازلة بمكة
قبل الهجرة الى المدينة ومجرد كونها مكية لا يستلزم الا ترى
انه ذكر في التفسير ان سورة البقرة مدنية الاية منها نزلت
يوم النحر يعني في جهة الوداع وذكر في شروح المخرج ان
اكثر المدينتان اي ما ورد في المدينة بعد الهجرة واكثر
المكيات اي ما ورد بمكة قبل الهجرة فعلم ان المكية لا
تستلزم كونها نازلة قبل الهجرة فان قلت قد ذكر ايضا
ان الصلوة ان المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة
او غيرها والمدني ما ورد بعد الهجرة سواء كان في المدينة
او غيرها قلت في لا يلزم من كونها مكية كون الفاتحة مكية

اي نازلة بمكة لجواز كونها مدنية نازلة قبل الهجرة وعلى
تقدير استلزام كونها نازلة بمكة قبل الهجرة لا يلزم من
كونها نازلة بمكة قبل الهجرة كون الفاتحة نازلة بمكة لجواز
كونها نازلة بالمدينة قبل الهجرة وقبل هذه الآية ايضا ولا
محيط الا بان يقال لحكم الظني بناء على لحاق المتنازع فيه
بالاعم الاغلب ولهذا ذكر في كتب الاصول ان مزوجه
الترجيح في الاخبار المتعارضة الترجيح بوقت ورود
الخبر في حق المدييات اي ما ورد في المدينة وقت كونه
عليه السلام فيها على الكليات اي ما ورد بمكة لان اكثر الدنيا
بعد الهجرة واكثر الكليات قبلها وكذا الكلام في الايات
التعارضة والتحليل يلحق بالكثير وهذا بعيد الظن بتقديم
المكي على المدني في ترجيح المدني على المكي واما المدني بالمعنى
المصطلح فتأخر المكي بالمعنى المصطلح بلا اشتباه الثاني كونه
سبعاً من الثاني عبارة عن الفاتحة وفيه خلاف حيث روي
عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود وجاعة من التابعين
رضوان الله عليهم اجمعين انا السبع الطوال وقيل
لكوايم السبع وقيل سبع صحابى وهي الاسباع الثالث
كون صيغة الماضي مستعملة في معناه لا في المتروك الجزم
بوقوعه كما في قوله تعالى انا فتحنا لك مبينا وغيره وقال صاحب
الكشاف وفي تفسيره مجيء على لفظ الماضي عادة في الغرض
سجانه في اخباره لا في تخلفها وتفسيرها بمنزلة الكائنه

الكائنه كوجوده وفي ذلك من الغمامه والدلالة على علو
شان الخبر لا يخفى وهذا وجه قوله من قال انها السبع
الطوال فان اكثرها مدنيه فان قلت الاصل في الاطلاق
لحقيقه فلا يعدل عنها بكفرية قلت هذا اذا لم يصح
المجاز متعارفا عند تعارف المجاز وذلك بطلته مع
كون لحقيقه استعماله عند اكتشافه هاتما وبيان فلا
يرجح احدهما الا بالقرينة عند ابي حنيفة رحمه الله
لحقيقه اولى وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله كما المجاز
اولى واستعمال الماضي في التوقف لما كان من عادة رب
الغرض سجانه كان اكثر من استعماله في حقيقه فانه اذا
تكرر صدر ور فعل عنه لم يكن دأبا او اكثر ما يقال
انه فعله باجراء العادة على ما صرح به في شرح المواقف
ويكن الجواب بان عادة رب العزة سجانه التعبير
بالماضي عن التوقف بمعنى انه اذا كان المعبر عنه متوقفا
كان التعبير عنه بالماضي عن التوقف اكثر من التعبير
بالماضي عن الماضي فلم يكن المجاز غالبا على لحقيقه فلم
يكن متعارفا فالحقيقه هو المراد بالاتفاق عند عدم
قرينة المجاز **قوله** من الفاتحة هذا اعم من ان يكون آية منها او بعض آية
وسالت عن تفسيرها الى سائر السور فلا ينافيه ان قراء
مكة والكوفة وقراءها وابن المبارك والثاني رحمه الله
ذهبوا الى انها آية من كل سورة مصدرية بها على ما ذكر في الكشاف

وحاشية السيد المحقق هذا الى بعض الناس ونسبة النقلي
الى فقهاء الكوفة وفي معالم التنزيل ذهب قراء مكة في
الكوفة واكثر فقهاء الجهاد الى انها من الفاخه وليست
من ساير السور وانما كتبت للفصل لان القابل بالافصح
قابل بالاعم لاحالة واما قراء المدينة والبحر والشام و
فقراءها وملك والاوزاعي همهم الله تعالى فعلى انها ليست
من القرآن اصلا **قوله** ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فظن
وجه ذلك التفريق ليس لظ وغاية ما يمكن ان يقال
قد تفور في الاصول ان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان ولا شبهة في ان الموضع موضع الحاجة
الى البيان سيما وقرأ الكوفة حكموا بكونها جزءا من
الفاخه فلو كانت جزءا لما سكوت كما ذكرنا ان سكوت
الصحابه عز فقير منفعه البدن في ولد المعن و دليل
على ان متنافعه ليست بمقصونه ويمكن ان يتناقض بان
سكونه يجوز ان يكون احراز اعز الخوض فيما لم يظهر له
عليه دليل وفي التفسير الكبير قال بعض فقهاء الحنفية
نورج ابو حنيفة واصحابه من الوقوع في هذه المسئلة
لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست
منه امر عظيم والاولى السكوت عنه ويجوز ان يراد
بالفاخه تاخر الظن عن عدم النص واما سبب الظن
فامر بلا سرار بها قال في التفسير الكبير واما ابو حنيفة

فيه

ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم
يستزها وقال الكرخي لا اعرف هن المسئلة بعينها
لتقدح اصحابنا الا ان امرهم باخفاؤها يدل على انها
ليست من السورة عز قد ما كنفه انها ليست من القرآن و
المتأخرون منهم ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها
اية واحدة من القرآن انزلت للفصل والترك وليست
باية ولا بعض من شيء من السور وحصول القائل الاول
من ان الفا بالانسية الى سورة الفاخه يظهر عند عود الخاتم
الى الصدر فتشاء من ذلك اختلفا آخرها اية
واحدة منفردة او ايات بعد ذلك السور وقوله ليست
من السورة عند جعل القولين **قوله** لنا احاديث
الضمير عبارة عن اصحاب المذهب الاول وقد عرفت
ان منهم من يقول بكونها بعض اية من السور وان لم يذكر
المصوكا ان منهم من يقول بكونها اية من كل سورة وهم
المذكورون في الكتاب على ما ذكر في الكشاف وحاشية
السيد فجميع الفريقين يستدلون على المدعى الاعم المشترك
فيه بالحدِيثين على سبيل التوزيع اي من يقول بكونها
اية من كل سورة يستدل بحديث ابي هريرة رضي الله عنه
على جزء دعواه وهو المعنى الاعم ومن يقول بكونها بعض
اية من السورة يستدل بحديث ام سلمة عليه ولا يصح
استدلال الاول والثاني واستدلال الثاني بالاول

لأن الثاني ينا في المذهب الأول والأول ينا في المذهب
الثاني وأما الإجماع والوفاق مع المبالغة في التجريد فما
لنفى مذهب المخالف إذ لا يلزم من كونها كلام الله بل من القرآن
كونها من الفاتحة وهو ظن وتقلع عن عموم هذه الآية في المبالغة
هذان الدليلان يدلان على أنهما من القرآن لأنهما من الفاتحة
اللهم لأن ينضم إلى الدليل الأول في كل محل أثبت فيه وإلى
الثاني مما ليس بقرآن في العمل والتقديران في خبر المنع هذا
كلامه وانت تعلم أنه على تقدير تسليم المبتدئين لا يلزم
كونها جزءا من الفاتحة فإنه يجوز أن يكون قرآنا في صدر
أو الصورة ولا يجوز جزءا منها وكون القرآن مفصلا سواء
سورة أيات فإذا كانت من القرآن كانت من سورة قطعا
منوع عند الخصم وإذا حمل قوله ليست من السورة عند علي ما
ذهب إليه المتقدمين لم يكن المصنف متعرضا بالخلاف لما إذا
ألا بالخلاف بأنها ليست من القرآن أصلا أي لا بالخلاف
بأنها آية واحدة منفردة قلن من كونها جزءا من الفاتحة
لعدم القابل بالمفضل من المتخاصمين إلا أنه إنما ينفج في
الزام الخصم لا في إثبات المدعى كما لا يخفى بقي بحث وهو أنه
ذكر في الموافقة أن القادحين في إجماع القرآن قالوا
أن ما ذكر من وجوب إجماع لا يصلح للإجماع وبينوا عدم
صلوحه كالبلاغة له بوجوه أحدها أن الصحابة اختلفوا
في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود رضي الله عنه بأن القرآن

17 الفاتحة والعود بين ليست من القرآن مع أنها أشهر
سورها ولو كانت بلا غنى بلغت حد الإجماع لتمييزت
عن غير القرآن فلم يختلفوا ثم أجاب بأنهم لم يختلفوا في
نزوله على محمد عليه السلام ولا في بلوغه من البلاغة
حد الإجماع قال السيد المحقق قدس سره في شرحه بل
يجوز كونه من القرآن ولا يصح لنا هنا نحن بصدد فعله
هذا لا يلزم من كون ما بين الدفتين كلام الله كون
التسمية من القرآن فتأمل **قوله** والوفاق مع المبالغة
يريد أن الوفاق على إثباتها في المصاحف مع المبالغة
في تجريد القرآن يفيد كونها من القرآن لا مجرد الوفاق
على ذلك كالأجماع على ما بين الدفتين كلام الله تعالى
والمراد بتجريد القرآن تجريده عما ليس بقرآن وبهذا
الكدر تم المقصود والمقصود بقوله حتى لم يكتب آيتين
الإشارة إلى التجريد وأنه بعد أفراد ما ليس بقرآن من
عدم الكتابة في المصحف لا البيان لنهاية كماله غنى في
التجريد والاستدلال به على أن التسمية من القرآن
حتى يقال بجواز أن يكون علاقة التسمية بالقرآن أم
بمعلقة آيتين به فلا يلزم من إثبات التسمية في
المصاحف وتجريد القرآن عن آيتين كونها من
القرآن وينبغي أن يعلم أن المراد بالوفاق والاثبات
من السلف على ما ذكر في الكشاف فلا يرد أنه أثبت

في المصحف اسماء السور واعداد الاي فانه بدعة للمخلف
بعد السلف كالنقيط وقد يجاب بان الاثبات يكون
اخر متعلقا بحذف وتعلقها بالفعل فوجه انها
اداة تفضي بمعناه الى مدخلها فيكون فرعاً له متعلقاً
لان الذي يتلو مفعول بيان للقرينة الدالة على تعيين
الحذف فان حذف الحرف انا يدل على ان له متعلقاً لا
على خصوصية وليس بذكر فيكون مقدر او قرينة
تعيين الحذف في بسم الله ما يتلو وهو ههنا القراءة
فانهم ذكروا ان من ادلة تعيين الحذف الشروع
في الفعل الذي يضر اللفظ الدال عليه وهذا المعنى
القراءة هو المراد بتلو المقر لا يستلزمه ايا وانما ترك
ذكره ودل عليه بتلو القرو رعاية للجائز بين الثنائي
والتلو اذا امكنت وبحقيقة ان التسمية وهي هذه
العبارة المخصوصة بتلوها في هذا المقام شيان احدها
من جنسها وتلو ذلك ذكر وجوده وذكرها وجوبها
على ما هو المشهور من كون الالفاظ حادثة وهو مفعول
الاخر من غير جنسها وتلو وجوده ذكرها وكذا وجودها
وهو القراءة وتلو كل واحد منها يستلزم تلو الآخر فخرج
بتلو الاول ليظهر الثاني مع المحافظة على التجانس ولو قال
لان الذي يتلو التسمية متلو كان احسن واحسن منه
ان يفرد لان تالي التسمية متلو ويقدر ان تلو وانما قلنا

قلنا اذا امكنت لان تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها الا الفعل
فلا يصح ان يقال الذي يتلو التسمية مذبح اعلم ان
يجوز كون الفعل تالياً للتسمية لا يقتضي تقديره ما لم يجعل
التسمية مبداء له فانه قد يتفق ان يقارن الفعل
المبتداء بالتسمية فعل آخر اذا اراد احداً ابتداء القراءة
بالتسمية فرب دبابا فان المقدر ههنا اقراء لا ادب
فلو قال لان ما جعل مبداء له مفعول وكان اولي وايضا
ما جعل مبداء له قرينة عامة في جميع المواضع بخلاف
ما يتلوها اذا كان الفعل متعارفاً للتسمية والظان
وافق على الوجه الحسن وفي زيان لقط فيه في الحذف
نوع ايماء اليه الالهام الا ان يقال المراد بالمتلو ما يتلو
التاخر كذا في وما ذكرنا على تقدير كون الباء لك استغناء
قوله وكذلك يضم كل فاعل اي فاعل مبداء فعله بالتسمية
بقونية قوله ما جعل التسمية مبداء له كان اسقط غير
عن درجة الاعتبار **قوله** ما جعل التسمية مبداء له
لا يخفى ان التسمية انما جعلت مبداء للفعل الحقيقي
والمقدر انما هو الفعل المخوي فاما ان يقدر مضاف
اي مبداء لمعناه على ان المراد المعنى التضميني او لفظاً
يجعل التسمية مبداء له اي ما يدل عليه ضمناً والاول
اولي فان في الثاني ان تكاب الحذف فيلزم ما لا حاجة
اليه وازدادة اللفظ الى المعنى ليست بمنعارة في تعارف

اضافة المعنى الى اللفظ واما ان يجعل من قبيل الاستخدام
 لانه اريد بما يجعل التسمية مبداء له اللفظ وبضميره
 معناه **قوله** لعدم ما يطابقه قد عرفت ان التقدير
 قرينة معروفة معتبر عندهم وله نظاير من الافعال
 المخصوصة في المواد الجزئية المصدرية والافعال بالتسمية
 بخلاف افعال ابداء ان ليس له ما يطابقه من النظاير
 ولا قرينة ظاهرة تدل عليه وتبقيد القرينة بالظاهر
 اندفع القول بان ما ذكر يدل على عدم صحة افعال ابداء
 وقوله اولى يدل على جوازها فانه يمكن ان يجعل كون
 المقصود ابتداء القراءة بالتسمية عملا بالحديث قرينة لكنه
 قرينة غير ظاهرة فان ذلك المقصود حاصل بان يبتدأ بها
 في الافعال سواء قدر لفظ ابتداء او افراد هذا على
 ما بعض النسخ وهو ما يدل عليه واما على ما في بعضها
 وهو يدل فعناه انتفاء ما ينصف بالمطابقة والدلالة
 فان نظاير كثير اذا كانت متعارفة كانت مطابقة له
 دالة عليه فتفي ما ينصف بها على معنى سبب كل منهما و
 لك ان تقول ان المذكور عند عدم الحذف وهو فعل
 القراءة دون ابداء نحو افراد باسم ربك فلا قرا ما ينصف
 عند عدم الحذف دون ابداء وايضا التقدير افراد فاعادة
 في علم المعاني هو مندرج فيها فطابقه وهي ان ما جعل التسمية
 مبداء له بقدر قرينة الشروع في الفعل بخلاف تقدير ابداء

ابداء وقيل معنى قوله وذلك اولى افعال كل فاعل ما
 يجعل التسمية مبداء له اولى من ان يضم ابداء لعدم ما
 يطابقه في موضع لا يكون الفعل الواقع بعد ممتدا ولا
 ينحى بعد **قوله** او ابتداء اي على انه يستدأ وبسم الله خبر
 او صلة له ونحو محذوف اي واقع وزيادة الاضمار لان
 الخبر وعامل الظرف محذوف ايضا **قوله** وتقديم المفعول
 اي المفعول بواسطة حروف الجر وفي بعض النسخ المفعول
قوله ههنا اوقع من قولهم وقع الشيء موقعه وانما قال ههنا
 احترازا عما وقع فيه التسمية مؤخرا كالاول سورة العلق وانه
 سورة الفعل **قوله** كما في قوله بسم الله مجراها اي اجراها و
 ارساها بسم الله لا يهرب الريح والقاء المرساة كما
 يتوجه مجرورها ونقل عنه في الحاشية على قوله كما في قوله بسم
 الله مجراها على تقدير ان يكون معناه اركبوا فيها مجراها
 بسم الله وجوز فيه غير هذا الوجه ولعل في هذا التفسير
 اشارة الى وجه كون الجملة الاسمية لا بد من الواو وهو
 انها في تاويل المفرد كما في قوله تعالى بعضكم لبعض عدو اي
 متعادين ثم المقصود ايراد النظير اما مجرد التوضيح
 حيث قدم في الاول هذا الظرف بعينه الا انه مستغنى
 فيما نحن فيه لغو على ما اختاره من كون الباء لا تستعان
 وفي الثاني المفعول به بلا واسطة لا سمية والاختصاص
 وغيرها من الامور المذكورة او الاستشهاد بالاول على ان

بسم الله فيما نحن فيه مقدم على القدر بما ذكر من الاهمية و
 نظايرها فانه قد تم في هذا الطرف عند جعله خيرا لما
 ذكره دل على ان المتعلق في مجئنا مقدم ايضا على
 الفعل المقدر لما ذكره والتوضيح **بكتاني قوله** لانه اهم
 الذا ان الضمير للفعل فان اهمية تقتضي التقديم حق
 صار بمنزلة المثال انهم يقدمون الذي شانه اهم وغير بيان
 اعني وان الهم المقدم ولم يحجج الى ان يقال يقدمون
 الذي تقديم اهم بل كان ذلك لغوا من الكلام كذا في شرح
 المفتاح للعلامة التفتازاني رحمه الله كمن قوله وادله
 ادخل وافق تقتضي كون الضمير للتقديم فان الاولوية و
 اخرية من صفات التقديم الا ان يقال فيها حذف المضار
 واقامة المضاف اليه مقامه فانه لا ينبغي ان يقال قدم للهمية
 بل لابد ان يبين ما يوجب الاهتمام على ما فعله الشيخ عبد القاهر
 فالظن ان يقول لانه ادل على الاختصاص فكانه اراد الاهمية
 الناشئة في غيره كونه اسم الله ثياه يلزم عطف ما يوجب
 الاهمية على الاهمية الناشئة من غيره وليا في الاختصاص المقام
 لان المشركين كانوا يبدون باسماء الهتهم استعانة وتبركا
 فوجب على الموحدين بتقديم في افعاله المخصوصة بيسم الله و
 يدل على الاختصاص قطعا للمشركة واد على المشركين واظهار
 التوحيد وانما قال ادل على الاختصاص اذا التخصيص
 بالذكر بمعنى المقام يفيد الحصر وتعليق الحكم بالوصفين

بالوصفين المخصوصين به كما غير بنجاء من الى الهم
 بل بالوصاف الكمال كشمعها اسم الله يشع بالعلية
 وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول في المقام لخطا
 اذا لم ينظر علة اخرى ولا به بشعر من طريق الغرور على
 ان من لم يتصف بها بل بال لا يقرا باسمه ردا على المشركين
 حيث يفعلون ما يفعلون باسماء الهتهم وما ذكرنا
 من الوجهين الاخيرين يستفاد من كلوه في تفسير
 قوله تعالى الحمد لله الى يوم الدين **قوله** كيف وقد جعل
 اي كيف لا وقد جعل **قوله** لا يتم ولا يعدر به شرعا
 ما لم يصدر باسمه تعالى فكانه فعل به **قوله** ذي بال
 البال لخال والشان وامر ذي بال اي شريف يتم
 به والبال ايضا القلب كان الامر ملك قلب صاحبه
 لا سماعة الكيفية وفي هذا الوصف اعني ذي بال
 تعظيم اسم الله حيث يبداء به في الامور المعند بها
 دون غيرها والتيسير على الناس في تحققات الامور
 جعل ترك التسمية في الاول موجبا لنقصا الاخر
 حيث قال فهو ابتداء مقطوع الاخر بالغة في
 نقصان الامر حتى سري الى الاخر او تركا للبالغة فان
 كسر ان المقطوع الراس منتف بالكلية لا المقطوع
 الاخر **قوله** وقبل الباء للمصاحبة ترجيح كون الباء
 لا استعانة لان الطرف ج لغو وعلى تقدير المصاحبة

مستقر فيحتاج الى زيادة اضمار وايضا في جعلها الاستعانة
 اشارة يزيد مدخلية اسم اسم الله في الفعل وجعل الموحى
 الغير المعتد به بمنزلة المعلوم وثله بعد من المحسنات
 واما ان بالمصاحبة اولى على تلبس جميع اجزاء الفعل
 لا سم الله بخلاف باء الاستعانة ففيه مناقشة هي
 ان مقارنة الحال للعامل لا تقتضي وقوعها في جميع اجزاء
 زمان العامل بل يكفي وقوعها في بعضها اعلم ان بالاستعانة
 لغو فان مدخلها سبب للفعل متعلق به بواسطة اليا
 من غير اعتبار معنى فعل آخر عامل في الطرف وبالمصاحبة
 مستقر على ما ذكرنا وقال صاحب الباب ولا صا
 عز الالفاء عندي كما في بالاستعانة فاذا قلت
 اشترى الفرس بدرجة هاز ان يكون الباء متعلقا
 باشترى على جهة المصاحبة كما في كتبت بالقلم فان وقوع
 التعلق مختلف والتحقق انه اذا قصد بياء المصاحبة
 مجرد كون المفعول المذكور للفعل مصاحبا للمجرور زمان
 تعلق الفعل به تعلق الفاعلية او المفعولية ملائمة
 فستقر في موقع الحال وان قصد كونه مصاحبا له في تعلق
 الفعل فلغو والنمثلة باشترى الفرس بدرجة يوجب ما ذكرنا
 فانه يجوز فيها كلا المعنيين على الاول السرج ليس مشرو
 وعلى الثاني مشرو بخلاف نحو كنت بالعمامة فانه لا يحتمل
 اللغو ولا شك ان المراد فيها نحن فيها المعنى الاول لا الثاني

21 لا الثاني اذ ليس المعنى على التبع الفقرة على الكتاب واسم الله
 هذا وكذا في تفسير قوله تعالى اقراء باسم ربك اقراء
 القرآن مفتحا باسم الله او مستعينا وعلى ما ذكره يكون
 بسم الله هنا ظرفا مستقرا وبالباصله الافتتاح اولا استعانة
 ويحتمل ان يكون مثلا الى المعنى الاختيار والكون الظرف
قوله كيف يترك باسمه اي باي عبارة يترك به فان قلت
 الظان ان يقول كيف يستعان باسمه وينترك به ليشمل الوجه
 الاول المختار عنده قلت كون اسم الله اله للفعل ليس الا
 باعتبار انه يتوسل اليه بركته فالترك لمحفوظ في الوجهين
 غير ان في الاول دلالة على ان الفعل بدونه بمنزلة المعلوم
 دون الثاني **قوله** ومن حق حروف المفعول اراد بالحروف
 حروف المعاني الموضوعه بمعنى على ما يقابل الاسم والفعل
 وبالمعرب ما بنيت على حرف واحد **قوله** ان يفهم وذلك
 لان الاصل في البناء هو السكون الخفية فانه لا يختلف بناء
 العوامل والديام بالتحقيق اولى وايضا اصل الاعراب ان
 يكون وجود بالكونه اثر للعامل وعلم على المعاني فاصل
 ما يقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على السكون
 في تلك الحروف لكونها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد
 رفضوا الابتداء بالسكون فخرها ان تبني على الفتحة التي هي
 اخت السكون في الخفة وان كان الكسرة اختاله في المخرج
 لانها ادوات كثيرة الدوام على الالسنه فالأحق بها الاخت

وقد عرفت بان الكسر يناسب الغم لعلته مع ان من قولهم
 ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر **قوله** لا اختصاصا
 بلزوم الحرفية والحركات الداخلة على المقصور والوارد بلزوم
 لها عدم مغايرتها لهما بمعنى انها لا توجد بدورها يقال
 فلان لزم بينه اى لم يقارقه ولم يوجد في غير منه قوله
 ام المتصل لان من له صفة الاستغناء فالاضافة الى
 المفعول ويحتمل ان يكون الاضافة الى الفاعل فيكون
 نظير قولهم في ما ضرب زيد الاعراب ان قصير للفعل المنه
 الى الفاعل على المفعول ويحتمل ان يكون اللزوم مصدرا
 لمبنى المفعول ونظير ان يقال في المثال المذكور قصير
 المضروب به لزيد على عمرو وهذا اول ما قالوا ^{الفقر} اذا
 في قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف
 والقراب السند الى زيد وان اعتبر تعلقه بالمفعول
 ليس صفة لعمرو ثم كل واحد من الحرفية والحركات يناسب الكسر
 اما الحرفية فلا تقتضيها السكون الذي هو عدم الحركية
 كون الكسر بمنزلة الغم لعلته حيث لا يوجد في
 الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في حروف
 الاناد والجبر وكونه اختلا للسكون في المخرج وكون
 الساكن اذا حرك حرك بالكسر واما الجبر فلهو افتقار حركة الباء
 انرها فقبلها وجها ونقص الاول بوار العطف وقائده
 اللانين للحرفية والكتاب بكاف التشبيه اللانين للجبر

22
 ت
 وقيل المجموع دليل واحد فانه في النقصان لكن في النقص
 بوار القسم وتاؤه واجيب بان علما ببناء الباء كان
 الجبر ليس اثرها اعلان هذا على تقدير اعتبارها خصوصا
 المعاني دون النظر الى مجرد صورة الحرف والافالكاف
 بك ز من الجبر ايضا كضمير الخطاب والوار والتا لبيان
 الحرفية ولا للجبر كوار ضمير الجمع وتاء ضمير الخطاب ووج ذكر
 الحرفية والجبر معا لئلا كد جهة الكسر في الباء لا للاختلاف
 ذكر لزوم الجبر كاف فيه والا ولد هو اللفظ فانهم يقولون
 كاف التشبيه اما حرف او اسم بمعنى مثل ولا يقولون
 انها ابغ يكون ضمير او حرف خطاب وتعدد اللامات
 مبنى على اعتبار خصوصيات المعاني كما لا يخفى ثم اعتبار
 خصوصية كونها موضوعة لمعنى عما لا يد منه فان الباء
 قد تكون من حروف الجاني فلا يلزمها الجبر ولا الحرفية
 بالمعنى الذي كاد منافيه **قوله** لام الاضافة وهي اللام
 الجارة سميت حروف الجبر حروف الاضافة لان وضعها
 على ان يفضى بمعاني الافعال الى الاسماء والاضافة الاسماء
 وافضاء معايرها الى الاسماء اما انها ونسبتها اليها فان لفظ
 في في زيد في الدار نسب حصول زيد الى الدار والباء
 في مر زيد بعمر ونسب مرور زيد الى عمرو واما لام الابتداء
 فهي اللام المفتوحة الداخلة على الجنداد او خبران لتوكيد
 مضمون الجملة كقوله تعالى لانتم اشد رهبة وان ربك ليحكم

بينهم **قوله** للفصل بينهما وبين لام الابتداء وكذا في الاعراب
لا يتم او ربما يكون الط بنية او هو قوفا عليه او مرها
تقديرها فاجريت لام الابتداء على الاصل وكسرت
لام الاضافة ليرافق حركة العامل اثره واما اذا دخلت
على المضمر فانها تنفع على الاصل لان الفرق حاصل الجوهري ^{الدخول}
عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع واللام
لجازه لا اختصاصا بها بالفعل لا تلتبس بلام الاضافة
لاختصاصها بالاسم بل بلام الابتداء لدخولها على المضارع
اذا كان خبرا ان فسرت ايضا للفصل وقيل اللام لجازه
في حكم الجازم للمشاركة في مطلق العمل وقيل هي مكسورة
لانها تختص بالفعل كما ان اللام لجازم تختص بالاسم كما ان
اللام لجازم مكسورة اذا دخلت على اسم مظهر فذلك لام
الامر **قوله** من الاسماء التي حذفت اعجازها تقديره افح
والذاهب منه الوار واصله سمو بكسر السين او ضمها
على اختلاف القوالين كذا في الصحاح وفي الاقلية حذفت
واوه لا استقلالهم تعاقب الحركات الاعرابية عليها ونقل
سكون اليم الى السين بتعاقب تلك الحركات **قوله**
وبنت او ايلها على السكون يعني بحسب التحقيق والاستعمال
وان كان يعنبر بحركتها بحسب التقدير والقياس على
ما سبق ان اصله سمو بالغيم او الكسر **قوله** ابتداءها
حال من ضمير عليها **قوله** لان مزداهم اشارة الى جواز الابتداء

23 الابتداء بالسكن ومن قال بانتشاعه فليس يحكى الا عن لسانه
ويشهد له تصرفه على اسماء فان افاد جمع فعل بالكسر
وفعل بالضم مثل حذع واجذاع وفعل واقفال ولو
كان محذوف الفالكان جمع او ساما ونصيره وسما
والفعل منه وسعت واما الاسماء فيجمع الاسماء على ما ذكر
في الصحاح **قوله** ونحى سى كهدى عطفا على تصرفه و
يجيء على وزن هدى قول ابن النباري حيث قال في
الاسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهاء وضمها واسم وسم
بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى **قوله** واسم
اسماك ورى سماك وهو يعني وقوله سمي بالنا كناية كهدى
وذكر في الصحاح فيه اي في الاسماء اربع لغات اسم واسم بالغيم
وسم وسم وينشد واسم اسمك واسما باركا وهكذا في
التيسير فعلى هذا ليس سما في في البيت كهدى بل هو ضم
على الضمورية ولهذا كتب بالالف **قوله** والقلب بعيد
مطرد اي القلب المكافى في تضاريفه كذا نقل عنه والمراد
بالقلب المكافى فعل الواو من الاول الى الآخر وعلى هذا
فبعد القلب في كفرة حذف الواو واتي بضم الوصل
ليلا يرد انه لم يعهد دخول الهمزة على ما حذفت
صدرة ويحتمل ان يراد قلب الواو بالهمزة في اسماء
صاحب الكشاف في الفصل ابدال الهمزة من حروف
اللين على ضربين مطرد وغير مطرد وعدد غير المطرد

ابدالها من الواو وغير المقصود في خواص اسماء واداء بالخط
 القياس من غير حاجة الى سماع في احاد ويعبر المظهر ما تفت
 احاده على السماع على ما نقل عنه وصرح به في شرحه قال
 في المحل اسماء عند سيبويه اصله وما قبلت الواو همزة
 وزنه افعال عند المبرد فاصل اسماء عند اسماء قبلت
 الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائده ويجوز ان يراد
 بعدم الاطراد هنا انه لا يجري في ساير نضار وفيه ذكر في
 الاقليد في شرح هذا المقام اسماء اسم امرأة من الرساء و
 الحسن فلا يكون ما نحن فيه **قوله** لانه رفعة للمسمى اشارة
 الى التناسب في المعنى فانه لا بد منه في الاشتقاق ولا يفي
 التناسب في التركيب ثم ان في التسمية رفعا للمسمى عن
 حضيض الخفا الى منصف الظهور واعلا العذرة حيث
 اعتد به ونصب علامة بازا به وتعرفه وقوله وفيه
 للمسمى من حمل السبب على السبب مبالغة وقوله شفاوله لعله
 اشارة الى ما ذكر في التفسير الكبير من ان اللفظ معرف
 للمعنى ومعرف كشيء يتقدم على العلوية على المعرف فلا جرم
 كان الاسم عاليا على المعنى متقدما عليه فان شفا والقوم
 في الحرب علامتهم ليعرف بعضهم بعضا ويحتمل ان يكون
 تنه لقوله رفعة للمسمى فان الشعار اي العلامة انما ينصب
 لما يعتد به ويرفع قدره وهرنا كلمات اخر تطلب في
 التفسير والتفسير الكبير **قوله** وزنه السمة هي العلامة والاسم

والاسم كالعلامة المعرف للمسمى **قوله** ليقول اعلا له متعلق بغير
 اي عوض الهن من الواو الحذف ونه ليقول بغيره او بزيادة
 الهن من نقصان الحذف وتخصيصان الحذف بوجوب
 نقصان كية ما تركب منه الكلمة وانعدام خصوصية
 حرف منه وبالتعريف ينتفي الاول فيقول التعبير بقوله من
 السمة والمراد فلة اعلا له بالنسبة الى كونه من السمي فانه على
 على الاول الاعلا له في اوله فقط وعلى الثاني في آخره واوله
 معا وفيه تكلف **قوله** لم يبره داخله على ما حذف
 صدره في كلامهم كونه وزنه وصفة فان اصلها الوعد
 الوعد والوزن والوصف اسقط منها الواو وزيد فيها
الحا قوله تغير المسمى الاسم بمعنى اللفظ المحصور فربكون
 حين مساهم وفي ذلك كلفظ الاسم فانه لكل لفظ دال على
 معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك
 فيكون اسم لنفسه كذا ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى
 وهو مبني على انه جعل لفظ الاسم موضوعا بازاء كل لفظ
 دال على معنى لا بازاء المرسوم الكلي الصادق عليه كما يدل
 عليه ظاهر عبارته او حمل المسمى على ما يطلق عليه الاسم
 كان عين ما وضع له او في داله والتغاير بين الاسم والمسمى
 مع الاضافة بينهما بالاعتبار والعالم والمعلوم عند علم الشيء
 بنفسه وعلم ان لفظ الذر عين ما وضع له على القول بانه
 موضوع بازاء لخصوصية وضعها عاما وعين فردة على

القول بانه موضوع باراء المزمع الكلي الصادق عليها اي
مزمع شيء معلوم لا تصاف بمضمون جملة يظهر ذلك عند
قولك للشيء وضع كل فرد من مزمع شيء معلوم لا تصاف
بمضمون جملة او بهذا المزمع مشير به الى الذي في نظيره
ضمير الغائب هو يظهر ذلك عند قولك من الضماير هو
وهو موضوع لكل فرد ما يصدق عليه مزمع الغائب
المذكور اوله ليستعمل في كل فرد يصدق عليه على
اختلاف الرابين فالمراد بهن اول هذا اللفظ المخصوص
خصوصية لا تتبدل بتبدل المحاك مع قطع النظر عن
تخصه الناشئة من المحل وبه ثانيا ما اريد بهن اول
واشير به اليه فانه المتصف بالخبر المذكور بعد وهو
اسم موضوع لمزمع صدق على الاول وكل واحد من
افراد ه ومنها الاول الذر هو عينه فان الاسمية والموضوعية
لما ذكرنا ثابت له مع قطع النظر عن الشخص العارض له
في المحل وهذا الكلام دقيق وبالناسل حقيقة تامل **قوله**
فهو المسمى وهذا وان كان خفا الا انه من باب ايضا
الواضحات وهو عيب كذا ذكره الامام رحمه الله تعالى
قوله وقوله تبارك اسم ربك اشارة الى حجة من قال
الاسم هو المسمى ووجه الاحتجاج ان المتبادر ان
المتعالى هو الله تعالى لا الصوت والحرف ويجوز ان يكون
الشارح الى رد قوله لم يشتره ونظيره قوله سبح اسم ربك

ربك وقوله المراد به اللفظ جوابه على التقديرين ونقل
في سورة الرحمن كون المراد بالاسم الصفة **قوله** عن
الوقف اي الخشوع والناويلات الزائفة واطلاقه
على غيره بزعيم انه فيها سواء وقيل هو كتابة عن تسبيح
الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والوقف
المنيف **قوله** فخراى مدخل بالصفة من غير ضرورة واجبا
اليه خروجه ودخوله سواء **قوله** كما في قوله **قوله**
الى المحول ثم اسمك سلام عليكم فانه وزبك حولا كاملا
فقد اعتذر بعني بكت عليكم اي بالخيلاد ثم السلام عليكم
اي حفظ الله بعني ثم تركت البكاء فان من بكى حولا كاملا
فقد اعتذر اي فقد قضى حق الخيل المضاف هنا زاب
لان المراد هو السلام **قوله** انقسم انقسام الصفة عند
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان من الصفات ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة
امكن مفارقة الموصوف كصفات الافعال كونه حيا
وارزقا ونحوها ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي
ما يتبع انفعاله عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة و
غير ذلك فلهذا المراد بالاسم الموصوف في مقابلة
الاسم مراد به الصفة وهذا تصوير واضح لا خفاء فيه
سوى اطلاق الصفة على ما هو عين الموصوف ومعنى
الغيرية وتحقيق ذلك في علم الكلام وقال في شرح المواظف

قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله
 عين المسمى اي ذاته من حيث هو نحو الله فانه اسم
 علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
 نحو الخالق والباري ما يدل على نسبه الى غيره ولا شك
 انهما غير وقد يكون لاهو ولا غير كالعليم والقدير
 ما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته ومنه صفة
 انفالا هو ولا غير فكذا الحال في الذات الماخوذة
 مع تلك الصفة وهذا الكلام صريح في ان المراد بالاسم
 المدلول المطابق للاسم كمنهم العليم ونحوه وفي عدم كونه
 غيرا بحث اذ هو مشتمل على مفهوم ذات تناسب الصفة اليها
 والظاهر انها غير في الذات المرجوذة ويمكن ان يقال
 لما كان هذا المفهوم منتهج الا تفكك عن الذات
 كالعالم لم يكن غيرها مثله **قوله** وانما قال بسم الله تصدير
 الفعل باسم الله تعالى انما يكون بذكره ويقع على وجهين
 احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظه الله
 مثله والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية
 فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسم فقد ذكر
 ههنا ايضا اسمه لا بخصوصه بل بلفظه دال عليه مطلقا
 فيستفاد ان التبرك والاستعاذة بجميع اسمائه واما
 كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يودن بجعله
 مبداء للفعل فهي منتهية ذكره على الوجه المطلوب والتبرك

26 والتبرك انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه بجعل الـ
 للفعل لا ذاته واليمين انما تكون بذاته لا باسمه **قوله** ولم
 يكتب الالف التعبير عنها بالالف مع اننا عبر عنها بالهمزة
 او لا ما بنا على ان الالف اسم للسكنة والتخويف جميعا او
 بناء على انها في لفظ بصورة الالف اذا كانت في اول
 الكلمة **قوله** على ما هو وضع لفظ متعلق بالمتعلق فان
 وضع لفظ على ان كل كلمة تنصب على صورة لفظها بتقدير
 الابتداء بها **قوله** اصله الله فحذفت الهمزة على ما ذكره
 حذف الهمزة على خلاف القياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها
 الى ما قبلها ثم حذفتها وبطل عليه وجوب الادغام
 والتعويض والمشرعون ان اصله الاله فذكروا الحذف كسرف
 قدس سره ان حذف الهمزة بلا قياس وبطل عليه
 وجوب الادغام والتعويض فان الحذف والقياس
 في حكم الثابت فلا مجال للادغام فضاءه وجوبه
 وايضا الادغام فيها تحرك الثلاث من كلمتين من الجائز
 لا الواجب ولا معنى للتعويض عما هو في حكم الثابت و
 قال ابو البقاء انه على قياس تخفيف الهمزة فيكون لزوم
 التعويض وجوب الادغام من خواص هذا الاسم
 ليمنا ذرا عن نظائره كما انما زسماء عن سائر الموجودات
 بما لا يوجد الا فيه ثم معنى التعويض على ما ذكره المصنف انه
 اورد اعوضا عنها وعلى المشرع جعل اعوضا عنها وفي

الصحيح انه بالفتح آله اي عبد عبادة ومنه الله
اصل له الاله على فعال بمعنى مفعول لانه ما له لوه اي معبود
كقولنا امام فعال بمعنى مفعول لانه موثم به فلما ادخلت
عليه الالف واللام حذف الهمزة تخفيفا وكوكانت اعرضا
منها لا اجتماع الموحى ومنه قولهم الاله **قوله** ولذلك
قيل يا الله اي ولان الالف واللام عوض عن الصيغة
الحذوفة قيل يا الله بقطع الهمزة لانها جزء الموحى
من الحرف الاصل وتوهم ابو علي ان اللام في الناس ايضا
عوض اذا لا يجتمعان في الناس الا ضرورة ورد بكثرة
استعمال الناس منكرا دون لاه وبامتناع بالناس
دون يا الله كذا ذكر المحقق وذكر الشيخ الرضائي ما يندفع
به الاخر حيث قال انما جاز يا الله لاجتماع الشين في
هذا اللام لزومها للكلمة الاناء واكمل في قوله لا هذا الكبار
وكونها بدلا من همزة اله واما النجم وامثاله فلا لازمة
لكنها ليست بدلا من الفاء واما الناس فاللام فيها عوض
من الفاء لانها ليست لازمة اذ يقال في السعة ناس
هذا وانما اختص القطع بالنداء اذ هناك تحذف الحرف
للموضيه بل شائبة تعريف للاحتراز عن اجتماع
اداني تعريف وفي غير كنداء يجري الحرف على اصله
قوله الا انه يختص بالمعبود بالحق اي الذات
المختصة وقوله المعبود بحق اي هذا المظهر الكلي

الكلي قال اسم للمعبود مطلقا وبالالف واللام اسم
للمعبود بحق سواء كان الفرد المحض او غير بالغلبة
وبعد الحذف والادغام كالعلم بهذا الفرد وفي ابر
حق منكرا وحق معرفا نوع اشارة الى ما ذكره وقيل كل
علمان لهذا الفرد **قوله** واشتقاقه من آله بالفتح باله
كذلك الالهة بمعنى عبد عبادة قاله فعال بمعنى مفعول
كالامام بمعنى الموثم به فيكون من الصفات وقال
صاحب الكشاف انه اسم غير صفة اشتق اليه وباله
واسئله ولما لم يثبت اشتقاق الثلاثي الموجود من اسماء
الاجناس اختار المصنوعة صفة مشبهة من آله الهة و
تاله واسئله اي هو مشتقان من آله لانه من الاله كذا نقل
عن المصنف رحمه الله وفيه ان الامام ليس بصفة لانها ما وضع
لذات برهمة ومعنى يقوم بها المقصود والامام ليس كذلك
وبدل عليه انه يوصف بشئ ولا يوصف به وكذا الاله
واشار صاحب الكشاف الى كون الامام ليس بصفة
بقوله الامام اسم لمن يوثم به ويتبعه المصنف في البقرة لكنه
قال في المحجرات اسم ما يوثم به نفسي به اللوح ونظر
البنات لانها ما يوثم به ثم اشتقاق الثاني الموجود من اسم العين
نادر كقولهم ابل ابالة اذا تائق في رعية الابل واحسن
القيام بمصالحها هذا وذكر في المدارك قيل هو من آله
باله الها اذا عبد فهو مصدر بمعنى مالوم اي معبود

هذا 27

ها

وكلام الصحاح يدل على ان مصدر الاله لا اله وانما
هو فعال بمعنى مفعول وفي المصدر الاله ترسدية
ولم يذكر الاله وكلام المدارك مبني على القول باشتقاق
المصدر من الفعل **قوله** من اله بالكسر ياله بالفتح الما
فان قيل اصل اله وله وهه الاله اصلية على ما ذكر في
الصحاح وحمل الاشتقاق على الاشتقاق الاكبر خلا
المتبادر اى الاشتقاق الصغير وايضا النزاع انما هو
بحسب الاشتقاق الصغير فلنا قول الجوهري في اله
معارض بقوله غيره من الائمة ولو سلم فليكن هه الاله
ايضرا وا وان جعلت في الصحاح اصلية لكن هذا
يجرد توجيه كلام القائل وليس يرضى عند المصنف
اورد اشتقاقه من وله اذا جرد مقابل اشتقاقه
من اله اذا تحير الا ان يقال المقابلة باعتبار ان اشتقا
الاله اما من الاصل او من المنقلب هه من الواد **قوله**
لان العقول تنحرف في معرفة اى في معرفة الذي يعبد
فالتخذ الناس الهة اشقي وزعم كل ان الحق ما هو عليه
فكثير الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وما
يؤدي اليه من الحق الصريح وانما جعلنا الضمير للعبود
دون ذاته تعالى لان الظان الكلام في اشتقاق الاله
دون اسمه وان كان الكلام في اشتقاقه فالضمير تعالى
والمعنى ان العقول تنحرف في معرفة ذاته وصفاته وما يجوز

وما يجوز عليه من الافعال وما ينبغي **قوله** او من اله اذا
فرع في التفسير مكانه من وله بوله ولها اذا فرغ ولها
ويحتمل ان يكون هه من اله بهذا المعنى منقلبة عن الواو وتعا
فرغت منه اى خفته وفرغت اليها اى لجأت وقوله اله
غير اى اجار وقوله اذا العابد يفرغ اليه وهو يجبره
انما يباين الثاني فكان ينبغي ان يقول اذا فرغ الى
شيء **قوله** او بزمه يعني اذا اطلق على غيره تعالى **قوله**
اذا ولع بانه المناسب بهذا المقام اذا العباد والعون و
بقوله اذا العباد مولعون اذا اولع **قوله** نقلت الواو
هه من ثم حذفت الهه وعوض عنها الالف واللام على ما
ذكر انفا وفي التفسير ثم ادخلت الالف واللام ثم حذفت
الهه تخفيفا **قوله** ويرده لجمع على الهه لعل من يجعله
مشتقا من وله يقول الهه في الاصل او الهه كمالان فيقول
هه من اصلية بقوله اصله اذ الهه لان القلب في الثاني
قياسي دون الاول ويجوز ان يكون على لغة من قلب
حرف العلة الساكنة المفتوح ما قبلها الفا ومنه قوله تعالى
ان هذان لساحران وفي لغة البخاري بن كعب كذا ذكر
الامام الواحد في الوسيط وباباه عدم ورود الهه
فولغة **قوله** اذا اجتجت وارفع في التفسير لاه يلو
اى عله ولاه يلو لولها ولاه يلبه ليرها اى اجتجت وفي
الصحاح لاه يلبه ليرها اى تسترو في الديوان له اى تستر

وفي الصاد والياء در برده شدن وبالجمله كون لاه عليه
بمعنى ارتفع ليس لغة مشهورة بل ظكلامهم يدل على انه
ليس بلغة وكذا كون لاه مصدر ليس بمذكور في الكتب
المشهوره وظكلام الصحاح يدل على انه صفة حيث قال
جوز سيبويه ان يكون لاه اصل اسم الله ادخلت عليه
الاولف واللام فجري مجرى الاسم العلم كالعباس والحسن
الا انه يخالف الاعلام من حيث انه كان صفة اذ بعد
جمله على انه كان مستعملا في معنى الصفة مجازا وذكروا في
التفسير الذين قالوا انه مشتق منهم من قال اشتقاقه من
وله اذا فرغ منهم من جملة من الوله الذي هو الخبر و
ذكر اقرأوا اخر الى ان قال ومنهم من جملة من لاه يلوه اي
علاه ومنهم من جملة من لاه يلوه ولاه بلبه لهما اي اجتب
قوله محجب نفل غم شرح التعريف ان المحجب لا يطلق
على الله تعالى فان صح فالصواب ما في بعض النسخ محجب
قوله ومرتفع اي عال على كل شي ومنزه عما لا يليق به
والصواب من يجوز استعمال اللفظ في معنيين **قوله** و
يشهد له قول الشاعر من جعل اصله الله يقول لم يذكر
الاولف واللام في صدره مع حذف الهمزة كما سبق ثم انه
على هذا القول ادخلت الالف واللام على لاه فجري
مجري العلم كالعباس والحسن وقولهم يا الله بالقطع انما
جان بنية الوقف على حرف النون فحق بالاسم وقال

وقال الشيخ الرضي فيقال في قطع همنزه واجتماع اللام وبيا
ان هذا اللفظ اختصا شيئا لا يجوز في غيره ويضعف
هذا القول استعماله بمعنى المعبود واطلاق الاله على
الله سبحانه وتعالى والكبار بالضم والتخفيف ابلغ من الكبير و
بالضم والتشديد ابلغ منه بالضم والتخفيف **قوله** وقيل
علم اي بحسب اصله ليس مشتق **قوله** لانه بوصف ولا
يوصف به هذا انما يدل على كونه اسما لا على كونه علما
على ان صاحب الكشاف صرح في الفاظ يجوز ان يقع
اسم الله على صفة اسم الاشارة **قوله** ولانه لا بد له من
اسم ان اراد بالاسم ما يقابل الصفة فلا يثبت العلمية
وان اراد العلم فقوله لا بد له من اسم يجري عليه صفاته
في حين المنع ويمكن اختيار الثاني وثبات المقدمة المنوعة
بان كل حقيقة يتوجه الاذهان اليها وتفرها بنماذج
الجمود قد وضع لها اسم يجري عليه احكامها وصفاتها
فكذلك الخالق الاشياء ومبدعها والاسم الموضوع له علم
ولا يكفي العلم المنقول عن الوصفية اذ على هذا لم يكن له في
اصل الوضع اسم يجري عليه صفاته **قوله** لم يكن قوله
لا اله الا الله توحيدا اي مفيدا بنفسه بثبوت ذلك
الفرع الواجب بذاته كان لا اله الا الرحمن كذلك وكونه
مفيدا بنفسه ذلك وعدم كون لاه الا الرحمن كذلك
سر ان الشارع جعل لاه الا الله توحيدا دون لاه الا

الرحمن **قوله** فلا يمكن ان يدل عليه فيه نظراذ يكفي في
وضع العلم تعلقه بوجه يتنازه عن غيره من غير ان يعتبر
به الامتياز في المسي فممكن وضع العلم المجرد الذات
المعقولة له في ضمن الصفات ولا نه قد تقرر في الكلام
انه يمكن ان يخلق الله العلم بكنه ذاته في البشر ولا نه انما
يتمشى اذ الم الواضع هو الله كما كذا نقل عنه رحمه الله تعالى
والتحقيق ان وضع الاسم لعنى فرع تعلقه وسبيله الى
تفريجه فلا بد للواضع من العلم بالوضع له ويكفى تصويره
بالوجه ولا بد من كونه بحيث يفهم السامع ليحصل المقصود
ويكفى تصويره بالوجه ايضا هذا اذا كان الواضع غير الله
تعالى وان كان الواضع هو الله فله اشتباه اصلا بوجهه
الاول والمذكور في الكتاب انما هو الثاني فانهم اعلم
ان هذا الدليل على تقدير تمامه يفيد انه ليس من الاعلام
الغالبية ايفراد الاعلام الغالبة صارت موضوعات
لاشخاص معينة يدل بها عليها وهو ليس كذلك ولهذا
قال كالمعلم وقوله مثل التراب والصعق تمثيل للعلم او تنظيره
في مجرد العلية وان لم يدل على ذات مخصوصة وحج
الفرق بينه وبين الرحمن مشكل ويمكن ان يقال ان
الله بالغلبة عليه بحيث لا يستعمل الا فيه صار بمنزلة
العلم في اجراء الاحكام الخاصة عليه وامتناع الوصف
به وعدم تطرق احتمال الشبهة اليه بخلاف الرحمن فانه

فانه بالغلبة ما خرج عن درجة الوصف بل غلبته في معنى **30**
وصفي اخص من معناه الاول بحيث لا يصدق على غيره
وقوله لما غلبت عليه بحيث لا يستعمل في غيره وقوله من
حيث انه لا يوصف به غيره اي برشد ان الى ما ذكرنا
بقي انه لا شك ان ذاته تعالى عند استعمال لفظ الله
فيها غير معقولة لحقيقته بل بوجه مخصوص به فاذا كفى
هذا في الاستعمال فلم لا يكفي في الوضع **قوله** مثل التراب
والصعق كان في الاصل ثروى تانيث ثروان من الترو
وهي الغنا والكثرة ثم صغرت فصارت ثروا فقلبت الواو
يا واد غمت اليا في ليا فصارت ثريا وسميت اليا بجم الله
بها والصعق من اصيب بالصاعقة غلب على خويلد
ابن نفيل بن عمرو بن كلاب وسبب تسميته انه جادت
ريح وسفت التراب في قصاعه وطعامه فشم الريح
فرمته بصاعقة فقتلته فصار معروفا بالصعق **قوله**
لما افاد نوح اذ الطرف يقتضي ما يتعلق به من فعل او شبهه
او معناه الغير المقول عن الصفة ليس فيه شيء من
ذلك ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول انه يتعلق
بمخزوف معرفة من الصفات هو لغت الله اي هو الله
المعبود في السموات كما في قوله تعالى ولقد نجينا بنى
اسرائيل من العذاب المهين من فرعون على لفظ من
الاستغناء اي المقول فيه من فرعون والثاني ان من

قوله العلم اذا اشتهر بصفة يطلق العلم ويراد به
صفة كما يقال زيد حاتم اي جواد وابو يوسف وابو
حنيفة اي كامل في الفقه ودلالة اللفظ على معنى يستلزم
وصفه له فيمكن ان يقال ان الله علم موضوع للذات
وليس دالا في الالة على مجرد الذات كذا انقل عنه
يجوز ان يتعلق باشتهر به الاسم من الالهية و صفات
الكلام ودل عليه هو الله مثل انا ابو النجم وشعري شعري
اي هو المعروف بذلك في السموات والارض وما يدل عليه
التركيب المحصر من التوحيد والتفرد بالالهية او ما تقر
عند الكل من مقولته هذا الاسم عليه خاصة فمن معان
يكفي في تعلق الظروف بها انقطاعها من لفظ الله من غير استعمال
فيها وكذا الكلام في مفهوم المعبود وجوزا المعنى في الانعام
تعلقه بقوله يعلم سرهم على ان الجملة خبر ثان او هي الخبر
والله يدل ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيها وكونه ظرفا
مستقرا وقع **قوله** بعد خبر او هو خير والله يدل بمعنى انه
تعالى كمال علمه بما فيها كانه فيها وذكر في الزخرف في تفسير
قوله تعالى وهو الذي في السماء الله وفي الارض الله مستحق
لان يعبد فيها والظرف متعلق به لانه بمعنى المعبود او
متضمن معناه كقولك هو حاتم في البلاد وكذا فيمن قراء
الله ويؤمن ان يقال هذه الاحتمالات لا تنافي قوله لما
افاد ظ قوله وهو الله في السموات معنى صحيحا والمدعى

31 اتيانه بالشرح لتوقف ثبوت الشرح عليها **قوله**
حيث قال وهدينا هداية النجدين اي طريق الخير والشر
كذا اذكر المصنعا لصاحب الكتاب ولا يخفى ان
الهداية متعددة بنفسه في هذا الكلام وليست بمعنى
الاتصال بل بمعنى الاشارة الا يرى الى قوله فلا اقنم
العقبة قال المصنف يشكر لتلك الايادي باقتمام
العقبة فان الاتصال الى طريق الشر ليس من الايادي
بخلاف اراة من حيث انه طريق الشر وعلى ما
يفهم من كلامه اولاه اختصاصها بالخبر في هداية
النجدين تغليب **قوله** وقال هديناهم كلامه في
تفسير يدل على ان المراد بالهداية فيه ليس بالجنس
الثاني فقط حيث قال فدللناهم الحق بنصب الحج
وارسال الرسل وهداه اولى لانه اول على شقاوتهم
قوله والثالث الهداية بارسال الرسل الظاهر
المراد بالرسل ما بعث الملائكة ليتناول هذا الجنس
الهداية الانبياء ايضا ثم جعل المنحصر في الاجناس هداية
الله تعالى ويقتضي ان يكون المراد هداية الله بارسال
الرسل وانزال الكتب والعبارة ايضا يفيد هذا المعنى
وعلى هذا في قوله وايها غنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهود وبن اسرائيل وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم نظر فان قبل الهداية فيها صفة الله تعالى حقيقة

وانما سئدت اليهم والى القران مجازا قلنا لو سلم ذلك
فى الثانى فلا نسلم فى الاول قال المص فى تفسيره وجعلنا
ايمته يقتدى بهم يهدون الناس الى الحق بامرنا لهم
بذلك وارسلنا اياهم حتى صاروا مكملين نعم جعلهم
ايمته يهدون بامر يشعربانه اياها عنى بالهداية المذكورة
فيه ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بهدايته الله تعالى
المنعمرة فى الاجناس الاربعه الهداية المنتسبة اليه
تعالى بوجه وهداية الانبياء كذلك لكونها بامر تعالى
وارساله وبالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية
لحاصله بها سواء كانت قابضة بالرسول المنزل او بمن
هداه وامره بالهداية وقس عليها هداية القران
ان كان متصفا بها حقيقة وهذا ذكر الامام حجة
الاسلام رحمه الله الهادى من العباد الانبياء والعلماء
الذين ارشدوا الخلق الى السعادة الاخرية وهدوهم
الى صراط الله المستقيم بل الله الهادى بهم وعلى الستم
وهم مسخرون تحت قدرته وتدبيره فجعل الهداية
المسند اليهم من اقسام هدايته الله تعالى ومندرجات تحت
جنس الهداية بارسال الرسل بهذا الاعتبار **وقوله** و
اياهم عنى بقوله اولئك الذين هداهم الله فهداهم اقتده
يكن حملا على الثالث **وقوله** والذين جاهدوا فىنا
لنهدى بينهم سبلنا قال فى تفسيره والذين جاهدوا فى

32 فى حقنا واطلاق المجاهدة ليعم جهاد الاعادى الظاهرة
والباطنة بانواعه لنهدى بينهم سبل السير اليها والوصول
الى جنبنا ولنزيدهم هداية الى سبل الخير ونوفقنا
لسلوكلها ولعل هداية سبل السير الى الله تعالى ان يكشف
على قولهم السراير ويرىهم الاشياء كما هي **وقوله** فالطلب
اما زيادة ما منح من الهدى فان من خصص لخدمته و
اجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبدأ والمعاد
كان متهديا الى بعض الصراط المستقيم فالطلب اما زيادة
ما منح من الهدى بان يرشدوا الى الباقي بنزول الايات
وظهور الاحاديث من النبى عليه السلام وظهور طائفة
الاستنباط بعد اقول اعلم ان الهدى جاء لازما بمعنى
الاهتداء وتعدى بمعنى الدلالة والاول هو المراد
ههنا بقرينة قوله منحوا والمراد بزيادة الهدى اما زيادة
الله اياهم الهدى كما فى قوله تعالى والذين اهتدوا زاد
هدى او ازيد اياهم الهدى على ان المراد بالطلب المط
الاصلى الذى يطلب ما اريد بمصدر اهد لاجله هو
زيادة الله اياهم الهدى والهداية او زيادة الهداية
اي الهداية الزائدة والمراد بالنبات عليه اما نباته
تعالى على الهدى بمعنى الهداية على سبيل الاستخدام او
نباتهم على الهدى على قياس ما عرفت فى زيادة الهدى
وعلى الثاني المراد بالهداية تنبئهم على الهدى او نباته تعالى

على هدايتهم ثم لفظ الهداية اذا استعمل في التثنية على
الهدى او الثبات على الهداية مجاز وكذا اذا استعمل
في زيان الهداية على اضافة المصدر الى المفعول واذا
استعمل في الهداية الزائدة مجاز على تقدير دخول مفعول ^{الزيادة}
في الاستعمل فيه وحقيقته على تقدير خروجه والدلالة عليه
بالقرائن غني به ارشدنا القول لا يخفى ان هذا الارشاد
جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى
الله تعالى كما سبق فالمحر في الاجناس الاربعة غير مستقيم
قوله والامر والدعا الامر طلب الفعل استعمالا والدعا
طلبه نفعها واليه ذهب ابو الحسين واختار الاكثر
والاعتزله اعتبروا في الامر العلوم وفي الدعا الدين
وردها المصنف في المنهاج واما صيغة الامر فذهب
الجمهور واختار المصنف انما حقيقته في الوجوب بمعنى انما
موصوفة لطلب الفعل جزيا على سبيل الاستعلاء فان
كان من الاعلى او رث الوجوب بحسب جهات مختلفة
مجاز في غيرها كالدعاء فالامر بالامر والامر معيناها
المصدر يان وباشتراكها في اللفظ يوافقها فيه
بمعنى ان صيغة واحدة يستعمل فيها وان كانت في
الامر حقيقته وفي الدعا مجازا وباشتراكها في المعنى يوافقها
في جنس معناها او المراد بها صيغة الامر وصيغة الدعا
وباشتراكها في اللفظ اشتراكها في نوع الصيغة اي

اي فعل مشتق من مصدر على طريق اشتقاق فعل من 33
الفعل ولا ينافي ذلك اتحادها في بعض المواد بحسب
الطاقة وباشتراكها في المعنى انما هو بمنزلة الجنس بمعنى
احديها غير ما هو بمنزلة الجنس بمعنى لاخرى وتناوبها
بالاستعمال والتسفل **قوله** فكانه بشرط السابله هم
ابناء السبل المختلف في الطرفات قال الراغب تسمى
بأشراطه على توهم انه يتبلغ ساكنه او يتبلغ ساكنه
كما يقال اكلته المغازة اذا اضمته او اهلكته او اكل المغازة
اذا اقطرها وكذلك سمي لقا بفتحين لانه يلتمهم او
يلتقمونه وفي الديوان اللقم بفتحين الطريق الواضح
وفي الصحاح اللقم بالتحريك وسط الطريق وبالسكون
مصدر فوكك لقم الطريق وغيره القم بالضم اذا اسدد
فيه والنقت اللقم اذا ابتلعها ولقمها بالكسر لقا وتلقها
اذا ابتلعها ثم الصراط هو السبل وقيل هو الطريق الواضح
كذا في التيسير وعن الازهرى اكلته المغازة اذا اهلكته
بسيرتها واكل المغازة اذا اقطرها بسهولة وقيل السابله
ان ذهبوا من جانيها فالحلم بالنسبة اليها شبهة بالابتلاء
الطريق والتقام بهم واذا جاوا اليها فكانهم يبتلعون
الطريق ويلتقمونه **قوله** ليطابق الطاء في الاطباق
هو ان تطبق على مخرج حرف من اللسان ما حاذاه من
الحركات الاعلى اي يلصقه به بخلاف السين فانها من

المنفعة المنخفضة في الجمع بينها وبين الطاء التي هي من الطبقة
 بعض الثقل مع ان الصاد تناسب الطاء في الاستقلال
 والسين في الهمس **قوله** ليكون اقرب الى المبدل
 عنه اي في الخرج وقيل ليكن شي بذلك نوع جهر
 فيزداد قوتها من الطاء **قوله** وهولغة قريب لم يرد انه
 لغة اصلية بل اراد انهم يقلبون السين صاد او
 في الصحاح السراط لغة في السراط وظاهر ان
 السراط اصل او كلاهما على الاصل الا ان السراط اشهر
 وفيه ايض السراط والسراط والزراط الطريق **قوله**
 والثابت في الامام اراد مصحف امير المؤمنين عثمان
 رضي الله عنه فانه اسم لما يوتن به فسمي به اللوح
 لانه مما يوتن به فكذلك المصحف ونظير قوله تعالى
 ومن قبله كتاب موسى اما ما ورحمه **قوله** والمستقيم
 المستوي ووصف الطريق به له معنيان احدهما
 انه مستوي بنفسه غير معوج والثاني ان ساكنه يستقيم
 فيه **قوله** وقيل هو منه الاسلام لا يخفى انه ليس المراد
 تعلق الهداية بجميع ملته الاسلام بل ببعضه سواء
 اريد التثبيت او الزيادة **قوله** وهو في حكم تكثير العالم
 هذا مذهب الاخفش والروائي والفارسي واكثر المتأخرين
 ويدل عليه كلام صاحب الكشاف في بحث المبدل من
 المفصل لكنه ذهب جماعة الى ان العامل في المبدل هو

34 هو العامل في المبدل منه وعد الشيخ الرضي صاحب الكشاف
 منهم ويدل عليه كلامه في اوابل الفصل **قوله** من حيث انه
 المقصود بالنسبة اشارة الى ما استدل به الفرقة الاولى
 قالوا العامل فيه مقدر من جنس الاول لكونه مستقلا و
 مقصودا بالذكر ولذا لم يشترط مطابقة المبدل منه في
 وتكثيرا واجيب بان استقلال الثاني وكونه مقصودا
 من ذاته ان بيان العامل هو الاول لا مقدر آخر لان المنبوع
 اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل في الاول ولم يشره
 بل عمل في الثاني **قوله** وقايدته التوكيد لما فيه من
 تشبيه المذكر المنسوب اليه حيث ذكر او لا جملته وثانيا
 مفصلا وتكثير النسبة بتكرير العامل وبهذا التكرير
 يمتاز عن التاكيد وعطف البيان على ما اختاره
 ويكون مقصودا بالنسبة يمتاز عنها مطلقا **قوله**
 المشهود عليه الظاهر وكأنه على تقدير معنى الحكم
 على اكد وجهه وابلقه اي على وجهه هو اكد وابلق من ان
 بوصف صراطهم بالاستقامة **قوله** فكانه من البين
 الذي لا يخفاء فيه الخ اقول جعله بيانا وتفسير للطريق
 المستقيم يقتضي ان لا يكون كون الطريق المستقيم طريق
 المؤمنين كالبين الذي لا يخفاء فيه بل انما يقتضي كون
 طريق المؤمنين علما في الاستقامة متعينا ليصح تفسير
 اليهم به ثم هذه الفائدة وان كانت حاصلة بعطف البيان

الا ان الفائدة الاولى محتفية بالبدل والثانية تحصل
من البدل ايضا اذ قد يقصد بدل الكل تفسير المنوع
وايضاحه وذكر السيد المحقق قدس سره ان الفائدة
الثانية متفرعة على التاكيد بالوجهين والاستعارة بان
الطريق المستقيم بيانه وتفسيره طراط المسلس فان تثنية
ذكره ليمكن المشهور له في ذن السامع والتفصيل بعد
الاجمال ابيى واقرى في الشرح وتكرير العامل مؤذن
باستيفان القصد فيجب ان يكون علما في الصفة المذكورة
ليكون او في تبادلية ما قصد من انصافه بالصفة المذكورة
فيسحق ان يستأنف القصد اليه وان جعل وجه الاضافة
راجعا الى البيان والتفسير فيستلزم ان يشارك فيه عطى
البيان مع ان اقتضاه تعيين المذكور وتخصيصه بلا
مدافعة على ما ذكر في الكشف لا يخلو عن منازعة ويا بانه
عدم تعرض صاحب الكشف في بيانها لتكرير النسبة
حيث قال كما يقول هل ذلك على اكرم الناس وفضلهم
فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من
قولك هل ذلك على فلان الاكرم الا فضل لا تكرثنت
ذكره مجلا او لا وبفصل ثانيا وواقعت تفسير وايضاها
للاكرام الا فضل فجلته علما في الكرم والفضل وكانك قلت
من اراد رجلا جامع بين تفصيلتين فعليه بفلان فهو
الشخص المعين لا اجتماعها فيه غير مدافع ولا منازع والفظ ما ذكر

35 النعم عليهم يحسب ذلك فالصفة مبنية فان حمل على النعم
عليهم بها في الجملة فقيدة على المعنى الاول والثاني للفتن
عليهم والاضالين ومبنية على المعنى الثالث وقوله على معنى
ان النعم عليهم هي اشارة الى حمل الموصول على المؤمنين
النعمة على الايمان والعضوب عليهم والاضالين على الاول
او الثاني **قوله** يتي النعمة المطلقة التي اثبتت بهم بطريق
الصلة وبين الصلة من الغضب والكضالة التي اثبتت
بهم بطريق الصفة وسمى الايمان نعمة مطلقة لانها مشتملة
على سائر الثنائين كما ان نعمة مشتملة على النعم كلها
فينصرف المطلق اليها **قوله** وذلك انما يصح باحدنا وبلين
يريد ان الظان لفظ غير متكرر اذ لا يتعرف وان اضيف
الى المعارف في الاغلب وصحة وصف الموصول به هنا
باحدنا وبلين احدهما اجراء الموصول بحري النكر فانه
كالعرف باللام فاذا اريد به مجلس من حيث وجوده في
ضمن بعض افراده لا بعينه كان في المعنى كالنكر وهو كسبي
بالعرود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل بمعاملة
النكر كالوصف بالنكر وبالجمله واخرى الى لفظه فيوصف
بالعرفة ويوصف المعرفة به ويجعل مبتدأه وذا حال
وهذا مبني على ان المراد بالموصول طائفة من المؤمنين لا
باعيانهم لا كلام كما هو كناية من العبارة اذ هو معين ولا
الانبياء عليهم السلام ولا اصحاب موسى عيسى عليهما السلام

قبل التخرين والنسخ اذ على هذين الوجهين هو عهد خازني
 والقول بذلك املاها المرادة بما ذكر او لا او على انه وجه
 آخر وبالغضوب عليهم والفضائل اليهود والكنساري
 كما سنقله ليعنى لفظ غير على بابه نكرة مثل موصوفه فيظهر
 التشبيه بالليث يسبني ولا يخفى ان حمل الوصول على ما ذكر
 مفيد جدا غير متنا سب يجعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة
 علمائها وثانها جعل غير معرفة وذلك اذا اريد بالغضوب
 عليهم والفضائل مطلق الغضوب عليهم والفضائل ليكون
 ضد واحد هو النعم عليهم بالايان الكامل فيتعرف غير
 يكون الموصوف ج محولا على احد الوجوه الثلاثة ثم من
 غير صرف للوجه الاول عن الظا وان لم يمنع الوصف بالعرف
 ذلك بناء على ما عرفت من جواز نظر الى لفظه وهرنا
 بحث وهو انه كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة لا يجوز
 ابدال النكرة الغير الموصوفة عن المعرفة فيحتاج الى التاويل
 ايضا والجواب ان ذلك اذا لم يقد البديل ما زاد على البديل
 عنه واما اذا افاد فجائز كما في قوله مررت بابك خير منك
قوله كالمحلى في قوله ولقد امر على الليث يسبني لم يرد جميع
 افراده اذ لا مرور عليه ولا فردا معينا لعدم الدلالة عليه
 وقصوره عن افاق المقص الذي هو وصفه بكال الحكم
 وفق الاناءة ولا الحقيقة من هي بقرينة المرور بالحقيقة من
 حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه وقوله يسبني صفة

36 صفة له لا حال منه لان جملة وصفها تعد في المعنى وادل
 على وقاره من ان يجعل قبل المرور فكانه قال امر داما
 على الليث مواظب على سبي فلا التفت اليه وتامه
 قضيت ثم قلت لا عيني اي فامضى ثم اقول على قصد
 الاستمرار كما في امر والعدول الى ضيقه الماضي لتحقق انصافه
 بالاعراض عنه وهذا اولى من جعل قوله قضيت قرينة على
 ان المراد بالمرور عدل الى امر لا استمرارا وحكاية
 لحال الماضي واستحصار الصورة البدئية اذا حمل التاويل
 على المجاز بقرينة اللاحق بصر الى المجاز قبل تقدير الحقيقة و
 ثمة كلمة عطف بالمجرى التاء في عطف بحمل والمضمر بها
 التراضي في الرتبة اي تريت من عدم المجازاة الى مرتبة
 اعلى وقلت لا يعينني بذلك السبب كانه يبين نفسه
 تلك لكاله ونصورها بصورة أخرى تكريما وقل اي لا يهني
 الاستعانة به والانتقام منه **قوله** والعامل انفت اي
 العامل في الحال وكذا في ذلك انفت فان حرف الجر اداة
 قرصل معنى الفعل الى مجرور فالجور وهرنا وحد منصوب
 المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذاك فلا يرد
 ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذلك حال هو الجار على
 ان منهم من جواز اختلاف العامل في الحال وصاحبه وكذا
 الجور في عليهم كثانية مرفوع المحل لا يجوز لكار والجور
 فلا يرد الاشكال بان الجور ليس باسم والاسناد اليه من

خواصه وما يقال من ان لجار والجور في محل الغضب او
الرفع في قبيل المسألة في العبارة نعم محل الطرف
المتفرق متعلق بمجموعة الواقع موقع عاملة فان الخبر مثلاً
هو مجموع في الدار لا الدار وحدها الا ان كلامنا في
الغضب والرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله
لجار الى ما بعده فانه للجور وجه **قوله** بما يعجز القليلين
اي النعم عليهم والمغضوب او المغضوب عليهم والضايقين
قوله والغضب ثوران النفس اي هيجانه ارادة فالانتقام
فان العلمنة التفتازاني في شرح المقام الغضب
حركة النفس مبداها ارادة الانتقام وهرج في شرح
الكشاف بان ارادة الانتقام سبب للغضب وذكر في
شرح المقاصد انه كيفية تعرض للنفس تبعها حركة
الروح الى خارج طلباً للانتقام وذكر السيد المحقق
انه سبب قريب لارادة الانتقام سبب بعيد له لكونه
سبباً من ارادته وهو الموافق بما ذكره الامام الرازي
انه تعالى من ارادة الانتقام غاية للغضب نعم شهره الانتقام
بمعنى المثل اليه متقدمة على الغضب ويمكن التوفيق بان
من قال ارادة الانتقام سبب للغضب اراد بالارادة
الشهيرة قال الامام الرازي الغضب يحصل غلبان دم
القلب لشهرة الانتقام ثم قال ان غايته ارادة الفرد
الى المغضوب عليه فنقول المقصود ارادة الانتقام اما علمة

علمة متقدمة او غاية متأخرة وعلى الاول فرادة بالمتن
الانتقام وعلى الثاني ارادته او نفسه اطلاقاً لا سبب
على سببه القريب او البعيد **قوله** على ما مر من ان اسما
الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الفايات دون المبادي
ولا يخفى ان المحراضا في فلا يدور انه قد يؤخذ باعتبار
الاسباب على ما اختار العلامة التفتازاني واما
صاحب الكشاف فقد ذكر ان معنى غضب الله تعالى
ارادة الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم وان
يفعل بهم ما يفضله الملك اذا غضب على من تحت يده
فخلة العلامة التفتازاني على ان الغضب مجاز عن
سببه اي ارادة الانتقام وانزال بالكسر معطوف
على الانتقام وكذا ان يفعل والسيد المحقق علوان
الكلام استعارة تمثيلية تشبهاً بحاله تعالى مع العصاة
في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منه وانزاله
العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه
حكم بان انزال بالرفع كما في النسخ المصوب عليها وان
يفعل مرفوع المحل ايضاً والقرينة على ذلك قوله
ان يفعل اي فانه تنبيه به على علاقة المشابهة اقول
ولا يخفى انه على هذا يكون هذا الاستعارة التمثيلية
ما اقتصر فيها على ذكر بعض الفاظ الهيئة المشبهة بها كما في
اولئك على هدى وانه انما يكون اذا كان مدلوله هو

العمدة في تلك الهيئة كما ذكر هناك ولا شك ان ليس معنى
الغضب كذلك بل ليس من اجزاء الشهية فافهم ولما قوله
وان يفعل هو فاعله اشارة الى علاقة السببية في وقوع المعنى
المجازي كما ذكر ان الوجة مجاز عن انعام لان الملك اذا
عطف على رعيته ورق لم اصابه بمرور فافهم وانعام ثم قوله
هو اي معنى غضب الله ارادة الانتقام لا يلزم الاستعانة
التمثيلية فانه جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الشهية بها
لا شيء منها يستعمل في غير ما وضع له وانا يراد بالمجموع الهيئة
الشهية فلا يكون معنى غضب الله ما ذكره والا كان مستعملا
فيه وليس كذلك كما عرفت **قوله** لانه نايب مناب الفاعل
مذهب عبد القاهر وقد ما البصر والتمحيض ان
مفعول ما لم يسم فاعله قد علوا اصطلاحها ومذهب ابن
الحاجب انه ليس بفاعل فقوله نايب مناب الفاعل يشعر
بانه اختار هذا المذهب لكنه ذكر في سورة ليجن ان
استمع فاعل اوحي وهو يشعر بان مختار مذهب التخصيص
فاما ان يقال لم يترجح عند احد المذهبين على الآخر
فتارة جري الكلام على الاول وتارة على الثاني او يقال اراد
هنا نايب مناب الفاعل للفعل المعلوم او سمي به نايب الفاعل
باسم **قوله** بخلاف الاول فان محله الغضب على المفعول
قوله ولا مزيد لتأكيد ما في غير معنى السقي كلمة لا ههنا مزيد
عند البصريه وانا تراء بعد الواو العاطفة في سياق النفي

38
النفي لتأكيد والتفريح بشموله كل واحد من المعطوف عليه و
المعطوف كيلا يتردد ان النفي هو المجموع من حيث هو مجموع
فيجوز ان يثبت احدها وقد ادخل في قوله لتأكيد ما في غير
من معنى النفي معجج ودخلها في هذا الكلام واما الكوفية فعلى
انها بمعنى غير **قوله** فكانه قيل المفضوب عليهم ولا الضالين لا
يقال كلمة في قوله لا المفضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم
يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاصراط المفضوب
عليهم بل اراد وصف النعم عليهم بما ينزه المفضوب عنهم
فكوجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة في التبدل
غير بها في تصوير معنى النفي لانا نقول لفظ لا في اصلاها متضمن
للنفي واشتهرت بهذا المعنى كما علم له في وان جعلت بمعنى
غير اظهر دلالة على النفي وارسل قد ما فيه ثم كلام السيد
المحقق يدل على ان معنى النفي لازم معناه وكلام العلامة
التفتازاني في غير المقاصد يدل على انه جزء معناه
وبالجملة قد يراد به اثبات الغايب كما في الآية فيكون اثباتا
متضمنا للنفي فيجوز تأكيد بلا وقد يراد بها النفي كقولك
انا غير ضارب زيد اي لست ضاربا له فيكون نفيانه
صرحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقدم مفعول
المضاف اليه على المضاف نحو انا زيد غير ضارب كما جاز
انا زيدا لا ضارب فقوله ولذلك اي ولان في غير معنى
النفي جازان يتمحض له ويكون الاضافة بمنزلة العدم فجاءا

زيد الاضارب وامتناع تقديم ما في حيز النفي عليه انما هو في ما
وان دون الاولين ولم وذلك لان ما وان لدخولها على
الاسم والفعل اشبه الاستفهام فطلبنا صدر الكلام بخلاف
لم ولن لا يختصا صهما بالفعل وكونها كالجزم منه فجاز ان
يقال زيد لم اضرب اولي اضرب واما كلمة لا فانها مع دخولها
على القيلين جاز التقديم معها لانها حرف متصرف فيه حيث
اعمل ما قبلها فيما بعد ها نحو ان يد ان لا يخرج وجبت بلا
طائل فجاز ايضا ان يتقدم عليها معول ما بعد ها بخلاف
ما اذا لا يتخطاها العامل اصلا وقد جوز بعض الكوفية
تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها ونقل ابن الحاجب
في لا منع تقديم معول ما بعد ها عليها فلا يجوز عمرا لا اضرب
فان قبل مرجح السجاري بان لا في مثل اننا الاضارب زيدا
انتم بمعنى غير عامته انه جعل اعرابه على ما بعد لكونه في صورة
لحرف قلنا بعد تسليم الاسمية جاز التقديم نظر الى صورة
لحرفه المقضية لانفاء الاضافة المانعة عنه والتشبيه
في الجواز لعدم الاضافة المانعة عن التقديم لكنه في الشبه
بحسب المعنى وفي المشبه به بحسب اللفظ **قوله** قيل
المضروب عليهم اليهود في قبل هذا ضعيف لان منكرى الصانع
والمتكرين اخبت دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز
عن دينهم اولى واقول الغضب والضلال وردا جميعا في
القرآن يحسب الكفار على العموم حيث قال ولكن من شر

39 شرح بالكفر صدرا عليهم غضب من الله وقال ان الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا و
اليهود والنصارى جميعا على الخصوص حيث قال في المائدة
في حق اليهود من لعنه الله وغضب عليه الى قوله اولئك شر
مكانا واضل عن سراء السبل وقال في حق النصارى
ولا تتبعوا اهلوا قوم قد ضلوا من قبل الى ان قال اليس
قد مت لهم انفسهم ان سخط الله عليهم كذا في التيسير فالاستشهاد
بهذين الايتين على ان المراد بالمضروب عليهم اليهود و
بالضالين النصارى ليس ببدوي **قوله** وقد روى
مرفوعا اي روى ان المضروب عليهم اليهود والضالين
النصارى مرفوعا الى النبي عليه السلام فقد روى عن
ابن حاتم الطائي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ذلك
كذا في التيسير **قوله** ونجى اى سمح ويظهر **قوله** لقوله
نظا في العامل عددا وغضب الله عليه هذا الاستشهاد من قبل
الاستشهاد الذي مر اتفاقا فان الغضب ورد في المثل في
الاعتقاد ايضا على انه لا يقتضي كون كل من اخل بالعمل ^{بمقتضا}
عليهم عليه ويكون ان يقال مقابلة الضالين بالمضروب
عليهم يقتضي ان يراد بالضالين غير ما اراد بالمضروب
عليهم ولما ورد الغضب في حق الفاسق والضلال في حق
المثل بالاعتقاد ناسب ان يراد بالاول العصاة وبالثاني
الجاهلون بالله وهو مبني على عدم ورود الضلال في حق

الناسق **قوله** اسم الفعل الذي هو استجب تحقيق لكونه
اسما مع انه مدلول طلب الاستجابة كاستجب يعني ان
دلالة على استجب ليست مزهية انه موضوع لذلك المعنى
فيكون فعلا مزهية انه موضوع لفعل الال على طلب الاستجابة
هو استجب كوضع سائر الاسماء المدلولات ونوضيحه ان
اسماء الافعال موضوعات بان الالفاظ الافعال كاستجب
وامرهل واسرع واقبل مزهية يراد بها معانيها لا مزهية
يراد بها انفسها فاذا قلت آمين مثلا فزم منه لفظ استجب
او ما يراد به مقصودا بطلب الاستجابة كافي فترك الال
استجب لا مقصودا به نفسه كافي فترك استجب صيغة امر
وبذلك صح كونها اسما وان استفدنا منها معاني الافعال
لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر بها
افتراق بزمان واما المعاني المقتضية بالزمان فهي مدلولات
لذلك الالفاظ منتقلة من الاسماء اليها بواسطتها وانما الال
يحكم على الفاظ الافعال الموضوع لها هذه الاسماء
عنها باهرها مثل قولك صم صيغة امر من السكوت
وآمين صيغة امر من الاستجابة مع انه يحكم على المدلولات
الوضعية للاسماء معبر عنها بها باهرها لان المعاني
الوضعية لهذه الاسماء تلك الالفاظ مزهية يراد بها
معانيها كما ذكرنا وهي مراد بها معانيها لا يصلح للحكم عليها
سواء ذكر انفسها او عبر عنها باسمائها وايضا اذا اريد

40 اريدا جراء حكم على لفظ مخصوص بلفظ به نفسه ولم
يجتج هناك الى دال على الحكم عليه فاذا قيل صم امر من
السكوت لم يبادر منه الحكم على اسكت بل على لفظ صم و
هو غير صحيح فهذا ايضا سبب لان لا يحكم عليها معبر عنها بها
اعلم ان كلمة آمين مثلا ليست موضوعه لفظ استجب و
بل لاهو اعم منه ويراد به او لكل واحد منها على الوضع العام
للموضوع له الخاص فاني ان كلام ابن عباس رضي الله عنه يدل
على انه ليس موضوعا لجزء الاستجب ولا اعم منه ومن مراد به
لفظ ولا لكل واحد منها بل لاهو اعم منها ومن لفظ افعال ولكل منها
واما جعل افعال وجزء موضوعا له فيصير ويرحم الله من صدر
يا رب لا تسبني بها ابد او صدر قوله آمين فزاد الله ما بيننا
بعد اتباعه عن فطيل اذ رآته وروى لقبة وروى سائلة
وفطيل على وزن جعفر اسم رجل وتقدم آمين على الدعاء عن
قوله فزاد الله لمزيد الاهتمام بالاجابة **قوله** وليس من القرآن
انفاقا وفي التيسير هي عند مجاهد رحمه الله السورة وعند
غيره ليست منها **قوله** كالتختم على الكتاب بمعنى انه يمنع من
الدعاء فساد الخبيث كما ان التختم يمنع من الكتاب فساد طاهر
ما فيه على غير من كتب اليه وقول على كرم الله وجهه يدل
على مشابهته بالخاتم بمعنى الطابع والظان قرأته كالتختم
ونفسه كالتخاتم **قوله** ورفع بها صوته قيل انه كان تعلما
لا صحابة ثم انه خافت وخافتوا **قوله** لا بقوله لانه الداعي

بقوله اهدنا **قوله** فن وافق تامينه تامين الملايكة قال
 العلامة النسي في شرح النافع ليس المراد الموافقة في اللفظ
 لها في وقت واحد وانما المراد الموافقة من حيث الاخلاص
 والشفقة بالله **قوله** الا خبرك هذا حديث صحيح وان
 كان اكثر الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور
 موضوعة **قوله** لم تنزل انت الفعل المسند الي مثلها لانه
 بمعنى سورة ياتلها ونظيره قوله تعالى من جاء بالحسنة فله
 عشر امثالها لان مثل الحسنه حسنة وقال السيد المحقق
 قدس سره لاكتسابه التائيد ما اضيف اليه وفيه ان الشيخ
 الرضي صرح بان ذلك ان حسن الاستغناء في الكلام الذي
 هو فيه عنه بالضاف اليه لكنه ذكر صاحب الكشاف في قوله
 تعالى لا تنفع نفسا ايمانها في قراءة التا انما لاضافة الايمان الى
 ضمير الموث الذي هو بعضه قال العلامة التفازي لما انهم
 يصون بالبعض اعم من ان يكون من اجزاء الذات او من صفاتها
 الغاية بها وقال في قوله تعالى ما ان مناعة لتتو بالعصبة في
 قراءة الياه على اعطاء المضاف حكم المضاف اليه ووجهه ان
 تفسير النافع بالخزائن وقطعها حكم ما اضيف اليه ^{للسنة}
 والانصال كفورك ذهبت اهل اليامة فان سلمنا الاستغناء
 في الآية الثامنة عن المضاف بالمضاف اليه فلا نسلم ذلك في
 الآية الاولى بل في قولك ذهبت اهل اليامة ايضا ولعل
 السيد المحقق جعل وجه الاكتساب علاقة المماثلة انما ليست

ليست دون علاقة الطرفين والمظروفية وقد جعل صاحب
 الكشاف وجه الاكتساب وظ سياق الكلام يقتضي ان
 يقال قال بلي اي قال ابي ذلك في جوابه عليه السلام
 فاجتج الى تقدير اي وان اياها قال قلت بلي اي قال
 قلت في جوابه عليه السلام وفي الكشاف عز رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبي بن كعب الى اخر ما ذكر
 في الكتاب فقال العلامة التفازي رحمه الله فيه حذف
 اي قال ابي قلت وقال السيد المحقق قدس سره
 تقديره عن ابي انه قال قلت بلي فكما انه لما ذكر انه روي
 عنه عليه السلام كذا سال سائل ما ذا روي عز ابي
 فاجاب بانه روي عنه بانه قال قلت لكنه اختصر
 في العبارة ولا يكفي تقدير قال وحده كما تراه اذ يصير
 المعنى قال ابي في جواب رسول الله ^{قلت} بلي وفاء
 بين اقول ان كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي عليه
 السلام من الكلمة بينه عليه السلام وبين ابي فكما لا
 يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح تقديره وعن ابي
 انه قال اذ يصير المعنى على كل تقدير قال ابي في جواب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلي وان اريد
 نقل قوله عليه السلام وما وقع من ابي في غير مجلسه من
 حكايته قوله فكلاهما صحيحان ولا بعد ان يدعى ان ما
 اخبره قدس سره من التقدير بناء على السؤال اظهر

41

بدل
 قلت

دلالة على ان الفصوص نقل ما وقع من ابي في جواب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقوله عليه السلام انها السبع المثاني
التي اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد اتيناك سبعاً من المثاني
والقرآن العظيم **قوله** قال بينا اصله بين والالف فيه

حصلت من اشباع الفتح والمعنى بين اوقات

واحوال نحن جالسون فيها عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم زمان اتيناك ملكك **قوله**

في الكتاب يضم الكاف وتشديد الناء

المكتب وصفا ابتداءً اولاً انه موضع

الكتاب اي الكنية جمع كاتب

تم وكل هذا الكتاب يعنون

الملك الوهاب و

لحمده وحده

والصلوة على

مولا بني

بعد

الحمد لمن لا مانع حكمه ولا ناقض لعصاه والشكر لمن لا معارض له
 في ارضه وسما - والصلوة والسلام اجلا على جميع الرسل و
 وتفصيلا على الخاتم خير الاداب والشمائل وعلى آله واصحابه
 الاواخر والاوائل فمن زبره مقصدا وجله نافعا في
 اداب البحث و مناظرة كبتها لا تناس بعض الامة من
 الاجل على البديهة والاركال ما كان للنفس على جامع السفر و
 الاركال والعقود من الرسل مانول والصدور عند كرام الناس
 ومن لمسه التوفيق والهام الصواب انه خير المرجع والاداب
 بدانکه وفتك الله لتخلي عليه اهل العلم والكمال و جنبك عيشم
 الناقصين للجمال که بحث از روی گفت تفهیم و
 جست و جو کردند و در اصطلاح علم است که حکمی
 یا سببی را بدلیل اثبات کنند و مناظره کتب لغة نظیر
 یکدیگر گفتند و در اصطلاح است که دو خصم نظر کنند
 در حکمی و مسد بقصد آن که صواب آن پیدا کنند خواه
 که پیدا شود و خواه نه و این نباشد الا بانکه هر یک از مقابل

42 ان دیگر در آن مسل سخی باشد خواه بکسور و مشافه و خواه
 به غیبت تا داخل شود ان مناظراتی و مخالفات میان
 متقدمان و متأخران علمی واقعست و ان کس که در صدد
 تحصیل حکم باشد یعنی خواهد که علت آن بیان کند او را
 گویند و استدلال گویند و ان کس دیگر اکاه سب و مانع و
 مناقض گویند و کاه معارض گویند و کاه ناقض و معنی بزرگ
 بعد ازین معلوم گردد و در اصطلاح بحث و مباحثه را نیز بمعنی
 مناظره استعمال کنند و چون متعلم را در طریق بحث و مناظره
 خطا ممکن است ناچارست که ویرا که اداب بحث یعنی ان
 چیزها که بان احتراز کنند از خطا بحث بدانند زیرا که بحث عادت
 کند در تفهیم و تفهیم پس دین اوراق ان اداب و اصطلاحات
 بروجهی که علمای مقرر داشته مسطور می شود

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والله اعلم
بما نزلنا من كتابك
والله اعلم
بما نزلنا من كتابك

والله اعلم
بما نزلنا من كتابك
والله اعلم
بما نزلنا من كتابك

بمنزلة من تصنيف الفقهاء...
المجتمعة بمواضع البيت وال...

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وقفت على استعمال كلمة يا الموضوعية لهذا البعيد مع انه سبحانه وتعالى اقرب
الي من جبل الورد مضاعفة واستبعادا عن مضان الرغبي لا يقال ان
كنا به برك محمد اطهار الصفات الكاينة لخصوص محمد له وما ينشئ منها كما
صرح به السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع فقد اتى بذلك الانطباع
بوصف نفع بالمواظفة يا الرحمن الرحيم فليس الكلام خاليا حتى يكون الكتاب
بتركه اجزم على انه لا يلزم من الترك كناية الترك اسما كما صرح به العارف
الجامي **قوله** وعصمنا آه فان قلت الشارح مقلد الاشعري في المسائل
الاعنافية فكيف ادعى العصمة عن التقليد قلت المجتهد قسما مجتهدا بحد
كالائمة الاربعة ومجتهدا في المذهب كالرافعي والنووي وبهذا كل منها
مقلد فها قد ادعى العصمة عن التقليد في المذهب وذلك لا ينافي التقليد
لمجتهدا بالمذهب كالرافعي فانه مجتهد في مذهب الشافعي ومقلد بالمذهب له
او نقول انه مجتهد بالمذهب بمعنى انه اجتهد فوافق اجتهاده اجتهاد الاشعري
فتبعه على قبل في شأن التوكل **قوله** في الاصول الفروع الكلامية فان قلت
علم الكلام بسموه علم الاصول هو بقابل علم الفروع كيف تكون كلامية
قلت الكلام بعضها اصول كما بحث الدات والصفات وبعضها فروع

اجزم لا انقول حقيقة محمد

وهو ما لا ينافي ما بيننا وبينهم...
الحدود وغو...

فروع كما بحث الامامية كما صرح به السيد السند في شرح المواضع فها هو المراد
بالفروع الكلامية وتجعل ان يكون الكلامية صفة الاصول وفصل بينه وبين
موصوفه رعاية للسمع والمراد بالفروع القضية بعيد عن المقام وايضا يلزم
وعوى الاجتهاد في الفروع وهو بعيد **قوله** وعلى الراعي وكلمة على رتبة الشبهة
فانهم لا يجوزون الفصل بين النبي وعم واله بكلمة على كذا قال الثاني في الحاشية
القديمة على الترخيم الجدي للبحر قد قال فيما وينظرون في ذلك حد بنامه
وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي **قوله** المبشرين فان قلت
وصف الصحابة بالمبشرين يحرم اكثرهم من الصلوة قلت انما يلزم ذلك
لو كان الوصف مخصوصا بالاولى لو كان ما حافلا او براد بغيرهم ولو في مطلق
متوفرة وليس المراد بغيرهم ما هو المشهور حتى يلزم كون العشرة مبشرة لا غير
وكون العشرة مبشرة لذكرهم رسول الله بخصيص اسمائهم وتجعل ان يكون
من قبل قولهم قتلوا بنو فلان والقاتل واحد منهم وتجعل ان يكون
صيغة اسم الفاعل فتح لا بد من شي فانهم رضي الله عنهم مبشرين للمؤمنين
الذين يعملون الصالحات فان النبي عم كان بشيرا ونذيرا وهم بعد ذلك
وتجعل ان يكون صفة الاصحاب فقط او الال فقط او كليهما وتجعل التثنية
واجب وصيغة الفاعل والمفعول ناسل وتذكر **قوله** فيقول الفقير لا يخفى ما فيه
من الاستعفاف كقوله آلي عبدك العاصي اماك وفيه التفات على هذا
المسكاكي دون الجمهور ولا يخفى ما في الجمع بين الفقير والغني من الطباق من القسم
الذي بين الاسمين فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقولنا نحن كجى وبكيت
وقد يكون بين المحرفين كقولنا نحن لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقد يكون
بين الاسمين كقولنا نحن ونحسبهم ابقا واهم رفود وما نحن فيه من القسم الثاني

و لم اطلع التفات على المذهبين اى على مذهب الجمهور والسكاكى
قوله وهو انسان آه لا يخفى ما فيه من الاستخدام لان المراد بالبنى يكون هو
 الفرد الكامل المعهود على ما يصرح به الشارح والضمير الجنس والتعريف
 لا للفرد وقيل ولو قال رجل كان اولى لان الانسان يشمل النساء ان
 البنى لا يكون منهم لان الاثوثة تنافى الاشتمار بالعدوة اقول الانسان
 بمنزلة الجنس وقوله بعنه بمنزلة الفصل فلا بأس بشمول الانسان لهن لانهم
 يخرجون عن التعريف بالفصل وكذا لا اعلم على الفصل لم يكن ايراد الرجل
 ايضا اولى اذ الرجل يشمل العوام مع ان البنى هم كما لا يكون من النساء لا يكون
 من العوام فكذلك ان نقول فيه بعنه يخرج العوام قلنا ان نقول هذا القيد
 بعنه يخرج النساء على ان الرجل يشمل الجن كما وقع في الآية وانه كان حال
 من الانسان يعودون برجال من الجن مع ان البنى هم كما لا يكون من النساء
 لا يكون من الجن فكان هما منساوى الاقدام والاقول بان وجهه لا وتوبة
 ان الرجل جنس قريب غير موجه اذ هو في رتبة الانسان من البعد فانه
 يشمل الجن والانسان لا يشمل الانسان يشمل النساء والرجل لا يشمل
 الا ان يقال اطلاق الرجل على الجن لغوى لا شرعى فيتم الكلام في الذي
 ذكرناه من عدم كون البنى جنسا هو المذهب المنصور وعليه الجمهور وذهب
 البعض الى ان التمتع بعث الى الجن ايضا رسلا منهم حتى قال ان من الجن
 رسولا يقال له يوسف متمسكا بقوله تعالى يا معشر الجن والانسان اطيعوا
 رسلكم وما قيل من ان زيف هذا الكلام ظاهرا من انفاهم على ان
 بنيانهم مبعوث الى النقلين واشتهر ان رسالة النقلين من خواصه
 ولذا قال الشارح بعنه الى الخلق فترتيبه ظاهرا كما لا يخفى على ناظر ذلك

45 ذلك الاشتمار لا ينافى ان يكون بنيا من الجن مبعوثا اليهم فقط فيمكن
 انبياء الانسان سوى بنيان مبعوثين الى الانسان فقط وانبياء الجن الى الجن
 فقط وبنيان النقلين فثبت كون رسالة النقلين من خواصه نعم لو كان
 ذلك اجن مبعوثا الى الانسان ايضا كان منافيا لاشتراكهم ولكن ليس كذلك
 وهذا غير خفى على غنى فضلا عن ذلك فالوجه الوجيه في اجواب عن تمسك ذلك
 ما قال بعضهم من ان الحكم على المجموع من حيث هو لا ينافى التخصيص بواحد
 كما في قوله يخرج منها اللؤلؤ والمرجان مع انها يخرج جان من الملح دون
 العذب وفي قوله وجعل القرابين نور امع انه في السماء الدنيا **قوله** الى
 الخلق قيل لو بدل لفظ الخلق بالنقلين كان اولى اقول ان بنيانهم
 مبعوث الى الملكة على ما صرح به الشيخ ابن حجر في شرح الارشاد فلعلة ذلك
 لم يبدل ان كانه اراد بالملك الملكة السفلية **قوله** لتبلغ الى قبل النظر
 ان قوله اليه متعلق باوجاهه والضمير راجع الى الانسان فلا يشمل التعريف
 من يدعو الى تور شرع من قبله كانبيا بنى اسرائيل الذين بين موسى وعيسى
 عليها السلام اقول يمكن ان يكون اليه متعلقا بالتبليغ والضمير راجع الى
 الخلق فيندفع ذلك الاعتراض كما لا يخفى على المتأمل الصادق والمنطق
 المحاذق ولا يذهب عليك انه لم يقل لتبلغ الاحكام كما هو المشهور فيتمثل
 الفصوص المثال وكان من اخذ الاحكام في التعريف لاحظ ان المقصود
 بالذات من البعثة الاحكام **قوله** الا ان يتكلف على قياسنا اننا اليه
 الشارح في حاشية التمهيد في تعريف المعروف بما يقال عليه لا فائدة لتصور
 على قياسنا قبل في معالجة الطبيب نفسه اى كيف بالمعاصرة الاعيان ربه وتعالى
 زيد مبعوث باعينا ربه وبعث اليه باعينا والتعلق وتجهل ان يكون

المتكلم هو حمل التوفيق على الغلب او كون الفرد مسلطاً بالعدم **قوله**
 والرسول قد يستعمل آه التي فيها بالسلوب واحداً بكلمة قد لا دخل
 على المضارع ويفهم منه كونها متساوية بين كل بخرج الا قول من التقديرين
 مع ان الثاني هو المشهور ويحتاج الى الجهور ويؤيده قول النبي عام حين قيل
 عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الف قبل علم الرسول
 منهم فقال ثمان مائة وثلاثة عشر ويؤيده ايضا قول لعل ومارسنا من قبلكم من
 رسول ولا نبي قبلي في وجه التأييد ان العطف يدل على المعاصرة ولا
 قابل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس الاول متف
 والا لم ينجح الى ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو
 المطوفه فانه لا ينفى نفي العموم والخصوص من وجه لان نفي كل واحد من
 العام والخاص من وجه لا يستلزم نفي الاخر الا ان يقال عدم الغائية بفصل
 نفي نفسه او جعل قول القائل لا قابل بالمباينة على العام بالمباينة الكلية
 والجزئية **قوله** صاحب كتاب او شريعة كانه اراد بالشريعة المجردة
 وربما يقتصر على الكتب بغير دليله الا عراض المشهور من ان الرسل ثمانية
 وثلاثة عشر والكتب مائة واربعه ويحتاج الى الجواب المشهور من الاكتفاء
 بالكون معه ولا يشترط النزول عليه او القول بترك نزول الكتب كما في الفاتحة
 وكان الشارح المحقق لدفع هذا الاعتراض ردود بين الكتب والشريعة وان
 لم يتنبه له بعض فضل زماننا واورده عليه ذلك الاعتراض بعينه وانت تعلم
 انه غير موجبه في هذا المقام **قوله** فيكون اخص من النبي قبل الرسول يطلق على
 الملك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه وفيه بحث فان ذلك لا يطلق
 لغوي لا شرعي وما وقع في القرآن من قوله نزل رسلا من الملائكة حقيقة لغوية

لغوية ولو سلم انها حقيقة شرعية قلنا ان النبي ايضا لا يطلق على الملك
 والمقصود بالبيان هو ان النبي الذي من الانسان فلذا اخصه بالتوفيق
 وهذا السؤال لو ورد على تقدير الترادف ايضا بان يقال الرسول عالم مراد
 لانه يطلق على الملك ايضا ويجواب الجواب **قوله** بمعنى الخبر فيكون فعيل
 بمعنى فاعل اي خبر الناس او بمعنى مفعول اي الخبر من التدنيس **قوله** او بمعنى
 الارتفاع ط العجالة مشوبان البنا، بمعنى الارتفاع مع ان الارتفاع مراد
 بان هو بمعنى الارتفاع هو النبوة وصرح المحقق الشريف في شرح المواقف
 ايضا بذلك بل صرح به كثير من المحققين فلعل الشارح اطلع على ما ذكره من
 ما خذ آخره وهو من باب حذف المعطوف ويكون معنى الكلام واشتقاقه
 من البناء والنبوة وقوله بمعنى الخبر ناظر الى الاول او بمعنى الارتفاع ناظر
 الى الثاني ويجعل ان يكون ذلك اكتفاء من الشارح لكلمة البناء، البناء
 فعلا من النبوة بدون ملاحظة الالف واللام وبارتكاب الخلف
 في قوله او بمعنى الارتفاع فتأمل جدا **قوله** وانت تعلم بعده جدا آه قبل
 لو حمل على انه الدعوة وعد الكفر واحدة لتساوى في عدم الوصول
 لم يبعد جدا ويحتمل ان يكون الاسلام كلمة متنة واحدة لتساوى في عدم
 في الوصول بان في الملل يكون من الكفار وانت خير بان جعل الاسلام كلمة
 واحدة لا يفيد في دفع النقص المذكور اذ في الكفر فقط اكثر من هذا القول
قوله الجواز كون الاصول آه لا يقال هذا الجواب لا يطابق السؤال فان
 دعوى السائل ان عدد الاصل باجمعهما لم تبلغ ذلك فضل عن المعتدين
 بهذا الا انقول هذا الجواب باختيار الشق الاول منع اقلية الاصول
 على سبيل المبالغة ويقال الاصول المعتد بها بلغوا هذا العدد فضل عن جميع

الاصول فانما كثر ويجعل الجواب باختبار الشق الثاني ويقال يجوز كون
 الفروع التي آه بل هو اطلاق بظ السوال ويجعل الجواب بنج الشقين ويقال
 الانسب ان الاصول اقل وما يشتمل الفروع اكثر لكن يجوز ان يكون
 المعتدون بهم منها بهذا العدد **قوله** ان اردت اخلو آه حاصله انه
 ان اخلو فلا معنى لكون كلهما في النار وان اردت الدخول فهو مشترك
 فلا معنى للاستثناء، وحاصل الجواب المتعارف اليه بقوله من حيث الاعتقاد
 اختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك ادخولهم من حيث الاعتقاد ودخول
 الفرق الناجية من حيث العمل نعم الاشتراك في مطلق الدخول مسلم وقوله
 والقول ان ايضا اشارة الى الجواب باختبار الشق الثاني ومنع الاشتراك
 اي يدخلون الفرق الاخر بخلاف الفرق الناجية فان محصيتهم مطلقا
 مغفورة فلا يدخلون **قوله** ولا يبعد آه ايضا جواب باختبار الشق الثاني
 ومنع الاشتراك وحاصل ان الفرق الناجية وان كانت مشتركة في الدخول
 الا ان مكنتهم في النار لما كان قليل عدده وما قول ولا يبعد ايضا ان
 يكون المراد اسحقاق الداخلين اي داخلوا الفرق الناجية فليكون
 بالنسبة الى داخل كل فرق ويجعل ان هذا اختيار للشق الاول كجمل
 اخلو على المكث الطويل يعني ان ما سوى الفرق الناجية مخلدون في
 النار بمعنى المكث الطويل والفرق الناجية قليلة المكث بالنسبة اليهم **قوله**
 لا يلزم عرض المعترض فانه حمل اخلو على المكث الداعي دون الطويل فبوجه
 قوله وهو خلاف الاجماع فالمكث الطويل انما هو داخل في الشق الثاني اي
 في شق الدخول لا اخلو **قوله** من راي النبي عم امي لو قال وراه النبي
 عم لكان اولي ليشمل ابن ام مكنوم فانه كان عمي قال الشيخ ابن حجر

47
 حجر من لقي النبي عم وهو اوفي فانه يشتمل العمي بل المكث قبل يدخل
 في هذا التعريف من راي النبي عم مكنوم ثم اردت مع انه ليس صحابيا بالان
 فينبغي ان يزيد قيدها على الايمان واقول لا حاجة الى الزيادة فاجعل
 امال وهو مكنوم دائمة لا متغيرة فلا يفتقر **قوله** طالع صحيحة او لا صدق
 بان لا يكون له صحة اصلا او كان له صحة ولكن غير طويل على ما هو مذهب
 من فائدة صدق السالبة واما على قاعدة الشيخ عبد العاظم فيقتضي ان
 يكون له صحة ولكن غير طويلة لان النبي عنده راجع الى القيد والظهور ان
 القاعدة المنطقية لان الصحة ليست لازمة فانهم عدوا محمد بن ابي بكر
 من الصحابة وولد قبل وفاته عام ثلثة اشهر واما مع القطع بانها صحيحة
 ولذا قال او قبله ومن ههنا علم انه لا يجب ان يكون ميمرا وينبغي ان يشار
 اليه في هذا المعام ان جمهور ان الصحابة من لقي النبي عم بعد النبوة في حال
 حيوة مسلم ومات على ذلك وبعض المحدثين على ان من راي النبي عم
 قبل النبوة ومات على الاسلام فهو صحابي فعلى الاول راد بالني النبي مع وصف
 النبوة وعلى الثاني ذات النبي عم مطلقا لا وصف النبوة **قوله** وهم الاو
 الاول ان يقال وهم اهل السنة والجماعة حتى يشمل المازدية صاحب الشيخ
 ابو منصور المازدي ويمكن ان يقال اراد بالاشاعة مطلقا اهل السنة
 والجماعة الا ان قوله والتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري في
 عنه الا ان يقال لا يمكن بينهما مخالفة كثيرة فكانهم تابعون **قوله** وكل
 فرق تزعم انها الناجية قبل سوى الفرق الناجية ليلام قوله تزعم اقول
 لا حاجة الى ذلك فان الزعم ليس نصافي الباطل بل اكثر استعمالا فانه هو في
 الباطل وقد يستعمل في الحق قال مولانا حسن علي في حاشية المطول الزعم

بالحوادث الثلث في الفا، تبنى بمعنى القول يستعمل في الحق والباطل
 لكن استعماله في الثاني أكثر وقوة كجني بمعنى الظن **قوله** فانهم يتمكنون في
 عقابدهم آه يجوز ان يتمكن غيرهم ايضا بالاحاد بين الصيغة فلا يتم الترتيب
 الا ان يقال تقدم المسد اليه على المسد الفعلي ليقيد بكون معناه انهم
 يتمكنون دون غيرهم فيتم الترتيب **قوله** واستاد المكناات قبل فيه
 بحيث اذ توافقه بجزئية فلا يلزم قوله ولا يوافقه فيها غيرهم فان المدعى
 انما من المسائل التي لا يوافقه فيها غيرهم **قوله** كما انه اراد بالاسناد على
 الوجه المخصوص اي الاسناد مع ما في بعضها من الاختيار والكسب لا يخفى
 ان اسنادهم غير هذا فم **قوله** وان وافقوا في اصل الاسناد الا انهم خالفوا في
 كيفية الاسناد والكلام في الاسناد المخصوص من البين ان غير الاشياء
 لا يوافقون في الردية المخصوصة وهي الردية مع كونه غير جسم وتترجم عن
 المكان وبجمله وقيد بقوله مع كونه غير جسم لاخراج الجسمية وليطابق قوله
 ولا يوافقه غيرهم **قوله** الاجتماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح يعني
 انه ههنا فالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي حتى فانه لا يستقيم ههنا **قوله** يمكن ان
 يجعل بمعنى المصطلح يجعل الاجتماع اجماع السلف قبل ظهور المخالفين
 على قياس ما قبل في صفة الكلام او يجعل الكلام مبنيا على مذهب من
 لا يجعل المذهب المبتدع معتبرا في الاجتماع فان فيه خلافا فبعضهم اعتبر المذهب
 المبتدع وبعضهم لم يعتبره في الاجتماع فيمكن ان يبنى الكلام على مذهب
 من لا يعتبر المذهب المبتدع في الاجتماع ويجعل الاجتماع بمعناه المصطلح
 ومن البين ان ما سوى الفرق الناجية من اهل البدع والاهواء
قوله لا حاجة الى ان يكتب ان الاجتماع قد ثبت قبل ظهور المخالفين

المخالفين **قوله** من الصحيح وفي بعض النسخ من الصواب والحسن والضعف لا يخفى
 ما فيه من المسامحة فانها اوصاف الاقسام لا انفسها فهو من قبيل وضع
 قيد القسم موضع القسم **قوله** ما سوى ذاته وصفاته قيل قوله وصفاته مستند
 فانها خرجت بقوله سوى ذاته فانها ليست غير الذات كما انها ليست
 عينها **قوله** كما انه اراد بالغير معناه اللغوي او الوفي لا على ما هو مصطلح الاشياء
 بقرينة ان هذا التعريف لا يخص بالاشياء **قوله** فان اسقاطا ليس
 لا يثبت انما لا تقرب بين الدليل والمدعى انه الدليل اخص المدعى اعم
 لانه اراد بالفضل سفة جمهور الفلاسفة او الفلاسفة المشايخين فالترتيب
 تام **قوله** والنفوس الفلكية اراد بها هوائهم من النفوس الفلكية المجردة
 والمنطبعة والقصر على البعض كما وقع عن بعض القاصرين انفسهم فلا تكن
 من القاصرين واعلم ان هبولى الافلاك والصور الجسمية والنوعية الفلكية
 والنفوس اشكالها واضوائها كلها قديمة بالتحقق اما حركات الافلاك
 وادضاءها فانها قديمة بالنوع لا بالشخص فاقع في بعض نسخ النسخ
 من اضوائها اولى مما في بعضها من اضاءتها فانها يكون الكلام
 على وتيرة واحدة فان المذكورات ساء بها كلها قديمة بالشخص فلا يلزم
 ان يذكر ما هو قديم بالنوع بل يؤدي ذلك الى الخلط والخط **قوله** فان
 صور الخصوصيات انواعها لا تجب ان تكون قديمة حتى يجوزوا حدوث
 نوع النار مثلا قال الشريف قدس سره في شرح المواظف القوم يجوزوا حدوث
 ثلثة منها ويكفي قدم واحد منها ويكون الباقي بطريق الكون والفساد
 وهذا حاصل كلامه **قوله** والظمن كلامهم اه انما حكم بان الظمن كلامهم
 ذلك لانهم قالوا المركبات الثامنة وهي المواليث الثلثة قديمة بالنوع

وحكموا بوجوب ابعاء العناصر الاربعة في افرجه المواليه الثلاثة فقولهم
 بالقدم النوعي **قوله** مخالف لما استشهدوا به قول يمكن التوفيق بان المراد
 بقول ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم اى قدم العالم باكثر الاجزاء
 و قدم الماديات الاربعة واحدة فانه خالفهم في ذلك لا يقول ان العالم
 قديم باكثر الاجزاء او لا يقول بقدم الماديات ذهب يقول بقدم بعض
 الاجزاء غير الاكثر او يقدم بعض الجردات وانما حصل ان ما ذهب الفلاسفة
 على قدم غير ما قال افلاطون يقدمه **قانه** قال افلاطون يقدمهم
 لا يقولون يقدمه اما النفوس فانهم وان كانوا يثبتونها لكن لم يقولوا
 يقدمها واما البعد المجرد فهو البعد الا افلاطوني ولا يقول غيره فلا مخالفة
قانه المنقول عنه من اجدوث انما هو جدوث الاكثر والمشهور عنه هو
 قدم بعض الجردات فلا مخالفة بين ما استشهدوا به افلاطون وبين ما نقل عنه
قوله جميع ما لا بد منه الاولى ان يقال تمام ما لا بد منه فان الجميع ينبغي تركيب
 العلل الثمانية مع انهم مخرجوا ايسر طه العلل الثمانية الا ان يقال الشارح
 الى ان ذلك الامر لا يتم على ما اشار اليه انما بقوله وبيان انه لا يتم استدلالهم
 كيف تقدم الذاتى **قوله** فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وايضا
 يلزم التزج بلا مرجع فافهم **قوله** فينقل الكلام اليه ونقول ان لم يخرج هذا
 الحادث الى تأثير مؤثر لازم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري
 الاستغناء لا سلازمة استعداد اثبات الصانع وان احتاج فاما ان يكون
 جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصل في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون
 فبعضه حادث بالضرورة وتنقل الكلام اليه ويقرم الدور والنسب
 او الاثبات الى القديم وهو المطلق وانما اقتصر على ذكر النفس لان الدور

الدور يستلزم فاكفى بذكر اللازم الا ان على ما صرح به السيد الشريف قدس
 سره في حاشية على شرح المطالع اولان ذكر التسلسل ذكر الدور فاكفى
 بالتذكر عن الذكر **قوله** وانت خبير آه حاصلة تسليم الملازمة وضع بطلان
 التالى فان دليلهم قياس استثنائي فعنى قوله حتى يلزم النفس يلزم النفس
 والتالى باطل فتقول لزوم النفس مسلم لكن بطلانه من عند الحكم فان النفس
 عندهم بط ولكن بشرطين احدهما الترتيب وثانيهما الاجتماع ففي هذه المادة
 الشرط الاول متحقق ودون التالى فتقوله يلزم النفس المستحيل نفى للقيده لا المفيد
 فانه يلزم النفس لكنه ليس بمسجل وقوله عندهم اى عند الحكماء وقتد بهم
 لان النفس عند المتكلمين بط مطلقا سواء كان في الامور المجتمعة او المتعاقبة
 وسواء كان في المرتبة او غير فافهم لا يشترطون شيئا من الشرطين المذكورين
 لا بطلان النفس بل مطلق النفس عندهم بط ويمكن اجواب من هذا يجعل
 الحقبة عن جانب الحكم الزام المتكلمين القائلين بطلان مطلق النفس والحق
 الاربعة شائعة في الكتب القول بعدم افادتها نقول قوله ازيله من
 المعدة ههنا اعراض مشهور لكثير من الافاضل وهو ان هذا الدفع
 غير منصرف لانه من تسليم المدعى وهو القدم قول ان عرض النفس هذا
 الكلام ليس اثبات مذهب المتكلمين وهو جدوث العالم بجميع اجزائه
 حتى يكون ازيله من اجنس من قبالة فانه في هذا المقام مانع والمانع لا مذهب
 له بل غرضه الرد على الفلاسفة بانكم ادعيتكم اكثر اجزاء العالم بعضها بالنفس
 كالنفوس العقل الفلكية وهوى الافلاك وصور الجسمية والنوعية
 وبعض اعراضها كشكالها واصواتها وهوى العناصر وبعضها بالنوع
 كصور الجسمية والنوعية العنصرية وحركات الافلاك وادعائها مع انه

بهذا الدليل لا يثبت جنس القدم فلا يلزم القدم الشخصي في شئ من اجزاء
 العالم بل اللازم هو القدم المجنسي وذلك ايضا في بعض محاصل هذا الكلام
 ان دليلكم لا يثبت مدعاكم بتمامه بل يلزم قدم جنس المقدم كمن ليس بقطر
 مدعاكم برشدك الى ما ذكرنا تفصيل مذهبهم فيما سبق وهذا احصر قوله
 الازلية جنس هذا المقدم **قوله** يعني انه انما يلزم اذلية جنس المقدم بعض مطلوبكم
 وكذا يؤيد ما ذكرناه قول الشارح فيما سبقت من قوله فلا يلزم القدم الشخصي
 في شئ من اجزاء العالم بل القدم المجنسي يعني ان الشخصي بعض مطلوبكم وذلك
 غير لازم فلا يتم مطلوبكم **قوله** ودعوى ان المعدات الغير المتناهية اه جواب
 سوال مقدر بقدره انه كيف يختص الازلية في اذلية جنس المقدم مع ان هناك
 قد يبين آخر بين الحركة السريعة والحركة البطيئة وقوله وكذا ادعوى
 ايضا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو اشارة الى مادية ثمانية لنقض
 المحصر وحاصل هذا السؤال انك كيف تدعي الاختصاص في اذلية المجنسي
 مع ان هناك قدما آخر اخذ بالحركة وثانيتها المتحرك وثانيتها المادة
 فاجابته دعوى من غير برهان يعني انه لا ينبغي ان يثبت اليه فانه
 لا برهان عليه وانما قال من غير برهان ولم يقل من غير دليل لان عليه دليلا
 لكنه ليس برهانا فلا ينبغي ان يثبت اليه **قوله** سواء كان جسما او غيره
 فيه بحث اذ الحركة من خواص الاجسام وبعض المجرىات والنفوس
 ولكن جرد عليه انه لا ينبغي ان يبحث في العلم الطبيعي عن الحركة لان يكون
 اعم من موضوعه ويكون من الاعراض الترتيبية الا ان يفيد الحركة بغير
 فساد في موضوعه فيجوز البحث او نقول انه توسيع للدائرة يعني انه يلزم
 قدم المتحرك بهذه الحركة جسما او غيره يعني انه لا يتعلق عرضا بان ذلك

50 ذلك المتحرك وجسم او غيره بل عرضا انما هو قدمه **قوله** الى قدم العقول
 والنفوس قبل الظاهر انه اراد بالعقول النفوس المجردة وبالنفوس النفوس
 المنطبقة التي نسبتها الى الفلك كهيئة الجنان البنا فلا يرد ما قيل انه لم يذكر
 المجردة مع كونها قد بينة ويجعل ان يكون النفوس تفسير العقول ولكن
 يرد ذلك اقول في الكلام حول لاح عليه اثر الضعف فان المفهوم من ان
 لم يوفق بين العقول المجردة والنفوس الفلكية الناطقة المجردة بل الظاهر انه اراد
 بالعقول العقول العشرة المسماة في لسان اهل الشرع بالملائكة حتى انهم يقولون
 ان الفعل العاشر هو المسمى بلسان اهل الشرع كيراثيل والنفوس الفلكية
 اعم من المجردة والمنطبقة والعقول العشرة غير النفوس الفلكية المجردة فان
 للفلك نفسين مجردة ومنطبقة وهما غير العقول العشرة فلا وجه لكان
 لما عرفت ولا لا قيل فانه لا يلزم حصر القدم بل اورد بعضها على انه لو
 اراد بالعقول النفوس المجردة يلزم عليه اجمال حال العقول فلا يدفع كلام
 القائل فانه يقول فيجئنا لم يذكر العقول المبشرة والنفوس الفلكية المجردة
 الا انه قصر النفوس على المجردة فلذا الحكم بعدم ذكر المنطبقة والقصر تفصيل
 فلا يمكن من القاصرين وما ذكر من كون النفوس تفسير العقول غير عليه
 كما يرد عليه ما اوردوه كما اعترف به القائل من اجمال حال المنطبقة اجمال
 حال العقول العشرة فافهم **قوله** واوضاع قبل ان اراد ان كل واحد من
 الاوضاع قديم فذلك ليس كذلك وان اراد ان المطلق كذلك فكذا
 الحركة فينبغي ان يتوض عليها الله قلت ليس المقصود احصر في العلم ان هو يولي
 جميع العناصر واحد فصيغة الجمع غير مناسبة اقول كان اراد بالنظر
 الى كل واحد من العناصر فانه يقولون هو يولي الماء وهو يولي النار وهو يولي الهواء

وغير ذلك فكانت تعد باعتبار المضاف اليه او عبارة لصنعته المتكلمة
 من الصانع البديعية فان هو لم يكن فكذلك كان له ان يكون فكذلك
 اجمع فيها مناسب فادور وجميع في العناصر متساوية ذلك **فجمع** لا
 اشخاصها قبل لا معنى لعدم الكلي مع حدوث كل فرد **واجاب** بما حصل
 ان المراد من القدم النوعي ان لا يزول النوع في ضمن فرد ما الى ما لا نهاية
 قلت هذا السؤال مع الجواب مما ذكره الله في الوجه الرابع وكذا ما
 ذكره الله في ذيل البحث الرابع من قوله وقدح بعض الفضلاء في مذهب
 الفلاسفة والعجب من يعال هذا لا يخفى عن ضعف ولعمري انه لم يتفطن
 لما ذكره هناك فان من له ادنى تمييز يعرف ان ما ذكره ان ربح هناك
 هو محقق المحقق بالقبول **فجمع** ونقل آية العوض من هذا الكلام انما
 المخالفة بين ما ذكره ارسطو وبين نقل عن افلاطون وبراد القائل دفع
 المخالفة بينهما والمراد من قوله وقد رايت اثبات المخالفة بينهما
فجمع ممكن ما قاله كمال بن ابي الازهر في هذا الاصل ان يكون متمسكا بالثبوت
 من فربة الفلاسفة واثبات مذهبهم لانه ان اراد به اجمع فيرد عليه
 ان الحوادث اليومية ليست قد بمرتبة عبده وان اراد به البعض
 فلا يتعين اقول هذا ليس بشئ لانا نختار الشق الثاني من ترديده
 وهو البعض وهو متعين وهو الحوادث سابقا وتحريرا للمدعى فربما
 واضحة عليه مثل فقول العقول والنفوس ان يكون جميع ما لا بد منه
 في وجودها وانسوف الدليل في كلها اذ ممكن ان شامل على سبيل الدليل
 لكل منها فنخرج كل منها فنقول جميع ما لا بد منه في ايجاد العقول آه
 وجميع ما لا بد منه في ايجاد النفوس الى غير ذلك وحاصل استدلاله انه

اما ان يكون جميع ما لا بد منه حاصل في الازل فيلزم وجود المعقول في الازل
 وهو المطلق وهو المراد بقوله لزم وجود الممكن في الازل اما ان لا يكون
 جميع ما لا بد منه حاصل في الازل فتخرج اما ان يكون حدوث الممكن من
 غير حدوثه او قبل فيلزم وجود الممكن بدون تمام عليه واما ان يكون
 سبب امر آخر فيقتل الكلام اليه ويلزم التساوي بين باطلان فكذلك
 المقدم فتعين الشق الاول وهو المطلق او القياس الاستثنائي لا يشمل
 على الصغرى والكبرى لكن ذكر سيد المحققين في حواشي شرح القاضي على
 مختصر المنتهى انه فيه ما هو بمنزلة الصغرى وهو الملازمة وما هو بمنزلة الكبرى
 وهو بطلان التالي ووضع المقدم وكثيرا ما لا يذكر كون لطلان التالي
 لظهوره كالكبرى المطلوبة فاما لم يتعرض لطلانه لظهوره فمن هذا ظهر
 فساد ما قاله كمال بن ابي الازهر في حاشيته من ان الفلاسفة من ان لا يخفى
 ما في هذا التقدير من الاخلال بحق الاستدلال لان حق الاستدلال ان يعين
 احد شقي التردده بالاثبات والاخر بالابطال فانه لم يتفطن لمعنى كلامه
 او معناه ما ذكرنا من قولنا والتاليان باطلان فكذلك المقدم فتعين
 الشق الاول وهو المطلق لكنه لم يفصل لظهوره وكيف لا يكون كذلك مع انه
 قياس استثنائي ومن البين ان القياس الاستثنائي لا يكون الملازمة
 وحدها مع انه قوله وانت خبيراه مع بطلان التالي ولو لم يكن بطلان ضرورة
 ملحوظا كيف يتعلق به المنع اذ حاصله ان الملازمة وان كانت صفة ضرورة
 انه يلزم التساوي بين ما هو بمنزلة الكبرى وبطلان التالي ثم اذ لا يلزم التساوي
 عند محكم توضيحه ان المتكلمين والفلاسفة اتفقا على بطلان التطبيق
 والنصائف في العرش والرس والمسامنة والموازاة والسلي وغير ما

اوله بطلان التمس اولاً وبالذات ثم تنقل منها الى اثبات الواجب لكن الجواب
قد شرطوا الجواب البراهين شرطين احدهما الاجماع وثانيهما الترتيب على الشرط
الاول اعتمدوا في قولهم بعدم الحركات وعلى الشرط الثاني في قولهم بعدم
النفوس الانسانية ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره من تلقاء نفسه
نقض تفصيلي او حاصله اخبار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع بطلان
لازمه وبطلان اللازم مقدمة معينة بمنزلة الكبرى والوجه الاول
وكذا الثاني من الاجوبة المنقولة عن الغير نقض تفصيلي والوجه الثالث
نقض اجمالي **فـ** فلو كان بعض النسخ بالواو والواصلة وفي بعضها بكسر
او الفاصلة ولا يخفى وجوه المحتملة لذلك الكلام ولا عذر ان يراد
بقوله ونحوه ونحو ذلك الشخص المعنوي جنس هذا المعنى الذي هو
الاولى والى ذلك وجنس نحو ذلك الشخص من المعنويات الشخصية الاخر فليس
الاجنس احد فافهم ويحتمل ان يراد بنحوه نحو الجنس في الوضو العام فانهم
وما قيل من ان الملازمة مدللة فلا يجوز منعها الا ان يقال منعها راجع
الى منع دليلها فاسد لا لا قيل النقص الاجمالي للدليل معقول ودون المنع
الاجمالي بل لا بد من تعيين المقدمة فرجوع منع الملازمة المستدل عليها
الى احدى مقدمات الدليل خارج عن قانون المناظرة لانه حسب ان
مراده من رجوع المنع الى الدليل رجوعها الى مجموع الدليل من حيث هو
مجموع كالتفصيل الاجمالي فلذا حكم بان النقص الاجمالي للدليل معقول
ودون المنع الاجمالي وحكم بانه خارج عن قانون المناظرة وليس معنى
لرجوع المدعى المستدل عليه سواء كانت ملازمة او غيرا الى منع الدليل
ذلك بل معناه انه راجع الى مقدمة معينة من مقدمات الدليل كما يحكى

لا يخفى على من له ادنى خبرة بآداب المناظرة وعلى المتبحر موارد استعمال
منع المدعى المدلل سواء كان في العلوم العقلية والنقلية فان منع ادنى
ملاحظة يرجع في تلك الموارد الى منع مقدمة فظهر انه ليس بخارج
عن قانون المناظرة وليس منعاً اهدى للدليل وليس منشأه كماله الغلظة
عن آداب المناظرة وعلامة اعمال آداب البحث في العلوم بل لان مقدمات
ذلك بداهية لا تقبل المنع ومنع احدهما مكابرة لان دليل هذه الملازمة
من قوله لا متناع تكلف المعلول عن العلة التامة مما لا يقبل المنع كما
لا يخفى على ذي الراى الصائب والنظر الثاقب وهذا الوجه من اجواب
في الحقيقة مغالطة وتجهل ان يقال ان اراد بالاحمال في قوله وجود الممكن
في الازل محال الاحمال الذي في قوله انما الممكن وجوده فيما لا يزال
انه يلزم انقلاب المنع الذاتي الى الممكن الذاتي وذلك باطل اتفاقاً على
انه يرد عليه ما ذكره من خلاف المفروض فان الامكان الذاتي من
جميع ما لا بد منه في وجود المعلول بل يرد عليه انه يفسر خارجاً عما نحن فيه
اذ الكلام في الممكن الذاتي لا في المنع الذاتي لا يقال انه يصير ممكناً ذاتياً
ولو فيما يزال فلا يخرج عما نحن فيه لانا نقول لو كان متمنعاً ذاتياً على ما
هو المفروض لا يجوز ان يصير ممكناً ذاتياً ولا يلزم الانقلاب فيبقى
خارجاً ولك ان تقول انه ليس فساداً آخر غير لزوم الانقلاب بل يمكن
ان يقال انه شئ غائبه انه منبئ عليه ولا يتم بدون ملاحظة ما قيل انه
ح لا يصدق عنوان الموضوع وهو الممكن عليه شئ اولاً بل حفظ في صدق
العنوان مذهب الشيخ وهو انه يكفي ان يصدق العنوان عليه ولو في
المستقبل الا انه يمكن ان يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل

بناء على امتناع الانقلاب فظهر ان اعتراض الفاعل ما ذكرناه من قبل ذلك
متعارفان في المعنى وليس اعتراضها على خيالها بل فروع امتناع الانقلاب
فالمتى ان يقال ان اراد المحال الذاتي فيلزم الانقلاب ويخرج عما نحن فيه
ولا يصدق عنوان الموضوع عليه وان اراده المحال بالغير فيرد عليه ان
ارتفع الموانع من جملة ما لا بد منه في وجوده كما يرد عليه ما ذكره الشافعي
من امكان المعلول من جملة ما لا بد منه في وجوده وكان الشافعي انما يقصر على
ذلك لانه امر واحد على كلا التقديرين فاكنتي بالشيء الذي لا يورثه
لانه لو اورد حدوث لزوم الانقلاب مع زعمه كان لفاعل ان يقول من
جانب الجيب انه اراد بالمحال ما بالغير او انه حصل المحال على ما بالغير لظهور
انه لو كان محال بالذات لا يمتنع منه ان يقول واما الممكن وجوده
فيما يزال بناء على ظهور فساد لزوم الانقلاب الا انه كان المناسب
التوضيح لكون ارتفع الموانع من جملة ما لا بد منه في وجوده ولكن
ان نقول ان في كلام الشافعي ايضا بما الى ذلك فانه اراد بالامكان مما
لا بد منه يعني انه لا بد من ارتفع موانع الامكان فانه لا كان مستغنا
بالغير فالانع مانع من الامكان الا استند فيما بينهم ان المانع مانع الوجود
لا ان مكان الا انه اراد بالامكان النفس لا يرى فيرجع الى معنى الوجود يعني
ان قوله لان الامكان محال لا بد منه في وجوده اراد به الذاتي لا بالامكان
النفس لا يرى ليس بما لا بد منه في الوجود لانه عين الوجود او زعمه فيكون
ان يراد بالمحال الذاتي لانه متقابل والامكان النفس لا يرى ليس مما
لا بد منه في الوجود لانه عين الوجود او زعمه فيكون ان يراد بالمحال الذاتي لانه
متقابل والامكان النفس لا يرى يعاين الامتناع الذاتي محدث لزوم

لزوم الانقلاب باق وهو المحذور اللازم في هذا المقام وبعضهم يهتكم
لا ينقل **في** باختبار الشق الثاني قد تخير الفصل عن حل هذا المعال فانه من
قوال الاقدام اقول هذا اختبار الشق الاول من الشق الثاني لا اختبار الثاني
بين الثاني وحاصله ما تختار ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع المانع
بانه لا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فان الارادة قد تعلقت بوجوده
فيما لا يزال فلما حصل الوقت الذي تعلقت به الارادة بوجوده فيه لوجود
المعلول فيه من غير حدوث امر آخر ومن غير وجوده بدون تمام علته فانه
قد حصلت علته النامة في ذلك الوقت وما تحت العلة بمحادثته بل
بذلك التعلق الازلي لكن بوجوده فيما لا يزال وتخصيصه ان المعلول لا يحتاج
الى شيء آخر سوى التعلق الازلي فيصدق انه لا يحتاج الى حدوث امر آخر وكذا
الامر الاخر ليس بمحادث بل هو التعلق الازلي لكنه منم للعللة فيما لا يزال
فان خلاصة الجواب تظهر من قوله قلنا ان اردتم بعلة وجوده في الازل
ومنهم من زعم انه يجوز ان يكون اختبار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع
لزوم الشافعيان ذلك الامر اعتباري وليس بشيء مع ان سنده اما هو كلام
منع بطلان التالي لامتناع الملازمة الا ان يقال ان مراده منع لزوم النفس
المحال فيرجع الى منع بطلان التالي قال صاحب الزمان وقد هذا الجواب
بانه يتوقف على حضور الوقت يعني انه ينقل الكلام اليه ويلزم المحذور اقول
يمكن تقرير الاعتراض بالوقت بوجه آخر وهو انه كيف يحتاج المعلول
الى حدوث امر آخر مع ان الوقت امر حادث آخر فيلزم خلاف الموضوع
ويمكن الجواب عنه بانه لا يطلق على الوقت امحادث لان امحادث
في فهم من قسام الموجودات الخارجية والوقت ليس بموجود خارجي ادبنا

الوقت ليس من اجزاء العلة النامة فان اللذين والتمس من لوازم
وجود الجسم لا من اجزاء العلة النامة لكن لا يبي عنه ما اشتبه منهم ان معنى
كون الشيء زمانيا انه يحتاج الى الزمان واقول برده عليه اعراض قوى
بالادة والصورة الا ان يقال انه من غير حدوث امر آخر وهما ليسا
بغاير المعلول بل عينة او يقال هما ليسا مأخوذتين من جانب العلة بل من
جانب المعلول كما قال بعض الحكماء، والنقض من الامر الآخر الحادث
هو ما يكون من اسباب علة وجوده اي اجزاء علة النامة لا مطلقا كما
الاخر يدل عليه واما انه يكون بسبب حدوث امر آخر فعني قوله من غير
حدوث امر آخر اي امر آخر من اجزاء علة وجوده المعلول **فله** ولا يرد عليه
اه هذا من جانب الفلاسفة وحاصل ان منعكم غير مضر لافيه من اثبات
المطاييطة الفلاسفة وهو القدم والمحدور وهو خلاف النقص والنس
واقول ان كان هذا التعلق الازلي حيزا آخر من علة النامة فعاد الى الشق
الاول لانه لزم ان يكون جميع ما لا بد منه حاصل في الازل فلزم وجوده
في الازل لا متنع التخلّف فثبت المطاوي **وان** لم يكن جزء آخر من علة النامة
فيلزم خلاف المفروض المستدل في الشق الاول من الشق الثاني فان
منزوجه هناك لا يحتاج الى امر آخر فلما لم يكن منها اي جزء اخر احتج الى
امر آخر فعاد الى الثاني ولزم محدوره وهو النفس فلزم **اما** المطاوي والمحدور
فلما يرد ما قبل خلاف المفروض غير لازم ونجد على هذا ايضا قوله وانت
خبر ولا كان القدرة مؤثرة على وفق الارادة فرفع بحسب الاشكال
الذي اوردته لان له ان يقول ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة
لكن قلنا انه يستلزم المحذور والمطافا لالزام عليك ان تختار احد شقي

يقين

54 شقي التزديد في الجواب ونرفع المحذور اللازم من ذلك الشق الذي
اورد عليه قوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي التزديد الذي اوردناه
يعني ان اللازم عليك اما ان تختار خبر ويدفع محذوره او انه ليس خبر اخر
او تدفع محذوره فلا بد من الجواب بذلك ذلك التزديد بان نعد وقتنا ان اردتم
اه يعني ويستفسر عن الضمير وقوله فان قيل من جانب الفلاسفة يعني انه بعد
اما ان يستلزم المحذور والمطافا وحاصل قوله لانا نقول اه لا يلزم المط
ولا المحذور فانه قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال يعني انه متم لعله
وجوده فيما لا يزال وهذا وان كان غير مط من كلامه ولذا اورد عليه قوله فان
قبل آه لكنه مراده والا فلا معنى له حاصل قوله فان قيل اثبات المط والمحدور
يعني انه لم يسد فبحا ذكرت لاثبات المط ولا المحذور فانك ما اخترت
احدا من شقي ذلك التزديد وحاصل قوله قلنا اه ان اثبات المط والمحدور
لم ان المراد من قوله لانا نقول انه اردتم انه مم وان لم يفصل ذلك التفصيل
فقط ان الوجه الثاني انما يتم عند قوله قلنا آه لا يقال لا حاجة الى قوله ولا يلزم
ازلية كلفه نفي الاحتياج الى امر آخر فان الجواب اختيار الشق الاول من
الثاني ولست لازمة محذور ذلك الشق بل محذوره هو ما لزم من احتجابه
الى امر اخر فكان النقص له انما وقع بترعلا لا يقال لا حاجة الى قوله قلنا ان
اردتم اه لانا نقول قد اخذ في التزديد احد الشقين اما اثبات المط والمحدور
فقال في جوابه يستقيم عن التميم ان اردتم انه متم لعله وجوده في الازل فختار
انه ليس كذلك اي تختار قوله او لا اي الشق الثاني ولا يلزم ازلية وان
اردتم انه متم لعله وجوده فيما لا يزال فختار انه كذلك وتمنع الملازمة
لانه لا يلزم منه احتجابه الى امر اخر **فله** ولا يلزم ازلية لا يقال انه ناظر الى

اختيار الشق الاول لانه محذور الشق الاول ولا كلام فيه لانا نقول
 قوله قلنا اه بالحقيقة جواب من الابراد المنفي بقوله ولا يرد فانه لم
 بات بقوله قلنا اه لم يندفع ذلك السؤال لان قوله لانا نقول ليس
 بدافع بحسب الظاهر وانما قلنا بحسب الظاهر لانه دافع له في الحقيقة لان معنى
 قوله قد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا في ذلك
 لعله وجوده فيما لا يزال يعني انه متم لعله وجوده فيما لا يزال يعني انه متم
 له فيما لا يزال وهو الوقت المعين قلنا تفصيل واطمارا لما اراد
 بقوله لانا نقول لك لالم يكن قوله لانا نقول في اختيار احد شقي الرد
 الذي اورده بقوله اما ان يكون منهما اه وقفع محذور ذلك الشق احتج
 الى قوله قلنا اه ومن ههنا ظهر انه لو اقتصر على هذا الجواب بان يقال
 ولا يرد لانا نقول ان اردتم انه متم لعله وجوده في الازل لكان الجواب
 مطابقا للسؤال وادفع له بحسب الظاهر ولا يحتاج الى قوله لانا نقول العدة
 فتبر على وفق الارادة بمعنى يرد عليه قوله كان قبل اه لانه اورده التفصيل
 تخفيف الا زمان والافتم الجواب بقوله قلنا اه بل نقول لو قرر
 الوجه الثاني على هذا الطريق بان يقال بعد بقوله من الاوقات يعني ان
 الارادة متم لعله وجوده فيما لا يزال الا انه متم له في الازل فلا يلزم اذلية
 الممكن ولا احتجاجة الى اخر فلا يرد عليه ان الازلية آه بطريق التفرع
 كفي بل كان حسن واخصر بل يكون فيه اجماع من اول الامر الى اختيار
 الاول من الثاني من غير محذور وهو ان يكون بسبب آخر فان الوجه الثاني
 انما يتم عند قوله قلنا اه فانه لا حرج الوجه الثاني بالطريق الذي ذكره
 لا يكون حاشا لاداة الاشكال فانه يرد عليه ان التعلق الازلي اما ان يكون

55 يكون منها لعله وجوده آه فاحتج الى قوله لانا نقول هو انهم لا يحسم مادة
 الاشكال فانه غير مطابق للسؤال لانه ليس اختيار واحد شقي الرد فاورده
 عليه قوله فان قيل اه فاورده الجواب الخامس وهذا الجواب الخامس
 بعينه معنى الوجه الثاني وبه يتم الوجه الثاني جوابا لانه ما اشعر به من
 اول الامر وكما اشعر به من اول الامر على ما ذكرناه لكان حسن واولي
 حيث يسقط منه الابطاحات من البين ولا يرد في البحث الى هذه المراتب
 فان مع الاسئلة والاجوبة صور خمسة مراتب احدها الوجه الثاني
 ثم السؤال الوارد المنفي بقوله ولا يرد ففتح الجواب عنه بقوله لانا نقول
 الرابع السؤال بقوله فان قيل اه انما من الجواب بقوله قلنا **فله** كان
 فاعل المحذور هذا اسند لانه المنع وهذا السند يعيد شيئا آخر وهو دفع سؤال
 اورده بعضهم في هذا المقام من ان جميع الاوقات متساوية فلم لم يوجد
 في الازل ذلك التعلق الازلي فاجاب بان فاعل محذور قلنا بخرج المتساوية
 لانه كفي بالارادة ومن ههنا ظهر ان هذا الجواب يخفي فان الحكم لا يثبت
 الاختيار وظهر ايضا انه اراد بالارادة ما هو مصطلح المتكلم من صحة الفعل والترك
 لا ما هو مصطلح الحكماء من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولكن مقدم
 الشرطية الاولى واجيب الخقق ومقدم الشرطية الثانية تمنع الخقق **فله**
 واحكام اصل المعلول يعني ان ملك الامر هو ارادة الفاعل المحذور فلو تعلقت
 الارادة لكونه قد بما لم يتصور الا كونه قد بما ولو تعلقت لكونه حادنا لم يتصور
 الا كونه حادنا **فله** سواء كان مقارنا لوجود اى وجود الفاعل فيكون قد بما
فله او متاخر عنه اى عن وجود الفاعل تاخرا زمانيا فيكون حادنا **فله**
 وقد يقال ان الازل فوق الزمان هذا ايضا محل دقة واقول الظاهر انه توضيح

للمنع السابق يعني ان بين كيفية ان الارادة كيف تعلقت بوجوده فيما لا زال
 لا بوجوده في الازل فعني قوله وقد يقال في توضيح ذلك المنع بان الازل
 فوق الزمان ومعنى كون شئ اذ لم يكن ان يكون سابقا على الزمان والممكنات
 كلها زمانية فلا شئ منها في الازل فلا يتصور تعلق الارادة بوجودها
 في الازل ويجعل ان يكون ترفعا من المنع الى الاستدلال فيل يطرئ
 آخر في دفع المحذور قبل ترفعي في سند المنع ويجعل ان يكون معارضه مع
 المدعى على ما جوزه السيد الشريف قدس سره بان يقال ان دليلكم و
 ان دل على مدعاكم وهو القدم لكن عندنا ما ينافيه وهو ان الازل
 فوق الزمان حاصله انه لا يجوز اذلية شئ من الممكنات وهو منافي
 لمدعاكم وطريق واضح معقول لكن بآبى عنه انه لو كان كذلك لوجب
 ان بعد من الاجابة ويجعل وجهنا لنا والوجه الثالث رابعا لان
 يقال انه لا كان قريبا من الوجه الثاني بحسب المنع فانه ايضا تعلق الارادة
 اورده في زيله ولم يجعل وجهها مستقلا نظيره انه جعله قريبا في عن
 الفتح الذي اورده بعض الفضل في مذهب الفلاسفة دليل للوجه
 الرابع مع صلاحية لان يجعل وجهها مستقلا بطريق المعارضة معه لقوله
 من الوجه الرابع كما استطاع عليه بل نقول هذا اقرب الى الوجه الثاني من
 فتح الفضل من الوجه الرابع وقد كلف عند الاطلاق على الوجه الرابع والفتح
قوله والزمان من جملة الممكنات اه كان سعي تفو السوال انه لا كان
 خصص احد الممكنات كلها باو فانها اي كلاما من الممكنات بوقته انما
 على سبيل تقابلي يجمع بالجمع كقولهم ركب القوم وواهم ولبسوا ثيابهم لم
 لزم منه ان يكون للزمان زمان هذا خلف وحاصل اجواب الارادة

بعض

الارادة تعلقت بوجود المنهجي لاني وقت من الاوقات فلا يلزم ان يكون
 للزمان زمان وكانه اراد بوجود الزمان وجودا خارجيا على مذهب الاشوكا
 فلا بد ما قاله بعضهم من ان الخلق ان يقول ان منكم لا يقرنا فانه انما يقر
 الدليل بالنظر الى سوى الزمان واما بالنظر اليه فلا يوجب القدم فيه بوقت
 القدم في ذلك كاف لنا لانه لا قائل بالفصل قد فقه بقوله والزمان من جملة
 الممكنات اه اقول لا يخفى ما فيه فان قدم الزمان بسند مدعاكم فان
 مدعاكم على الجردات سابقا وليس عرضه في هذا المقام اثبات الحدوث
 بل المنع على دليلهم على ان قوله لا قائل بالفصل ليس من ضائفات العقليات
 بل من ضائفات اهل الوبيرة فلا اعتداد به ولقائل ان يقول ان ذلك
 كاف ليلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه مقدار ما من قدم الحركة
 قدم المتحرك كيف وهذا احد من ادلتهم على اثبات قدم العالم على اثاره
 من قبلهم صاحب النهاية اقول وليكن ايضا مفدوح بمنزل ما ذكرناه فلا يلزم
 من قدم الزمان الا قدم حركة الفلك الاعظم لانه مقدار حركته ومن البين
 ان قدم ذلك الفلك لا سائر الافلاك وحركاتها اه ثبت مدعاكم وهذا
 الاعراض عليهم لم اظف به في الكلام احد بل من سوانج الوقت فالحق
 انه جواب سوال مفدر على ما ذكرناه وحررنا لك فافهم فانه دقيق **قوله**
 فلا يوصف بكونه في المكان ههنا مقدمة مطلوبة وهي قولنا والممكنات
 كلها زمانية وح يجمع تفرع قوله فلا شئ غيره في الازل عليه والفا لا يجمل الفصحة
 فح لا يجمل الى ضم مقدمة مطلوبة فافهم **قوله** فلا شئ غيره في الازل فيل
 نقض الكلية باعدام الحوادث فانها اشياء اذلية اقول المراد بالشئ
 ما هو مصطلح الاشوكا وكذا بالغير ما هو مصطلحهم فلا نقض فان الشئ عندهم

هو الموجود الخارج فان دفع النقص بالاعدام والصفات وان كانت
موجودة خارجية الا انها ليست فيه عندهم فلا نقض بها ايضا **قوله**
وليس التدفع مقدما عليه بالزمان اه جواب دخل مقدرو ونزيره ان الله
يقع لما كان في الازل ولا شئ غيره في الازل كان التدفع مقدما على الاشياء
كلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزمان في قبله ثم ان يكون
قبل الزمان زمان وليس هذا اعراضا عن محض تقدم الباري على الزمان
فقط بل تقدمه على الاشياء كلها حتى الزمان فاجاب بقوله وليس التدفع
مقدما عليه بالزمان انه فهو منع المقدمة المذكورة في تقرير السؤال من قبله
وليس ذلك التقدم الا التقدم الزمان في فهمنا بردها الى ان احدهما ان
يكون شئ من غير نفسه والثاني ان يكون قبل نفسه فاشارة الى دفع الاول
بقوله والزمان من جملة الممكنات اه على ما قررنا في كتابنا الى دفع الثاني
بقوله وليس التدفع مقدما عليه بالزمان **قوله** فان قيل ان مقتضاها هذا
الاعراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية اه حاصلة اثبات
المقدمة المنوعة بان منعكم لا يضركم انكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور
او الملو ومما يجب التهافت قد اجاب عن هذا الاعراض بحكمة اخوية
تلقه منها منع الملازمة احدها هو الذي ذكره بقوله فقد اجيب عنه بان
التعلق امر عديم اه وحاصله اخيار الشئ الاول منع الملازمة وثانيها ان
النسب يلزم لو احتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ثم فان ايعا على اختيار
اذا وجد شيئا فارادته فالمفعول قصده هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادة
ترجمه واما الانصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثر ذلك الفاعل
لكن لانه بل لذلك الشئ فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة

57
الارادة ارادة للمراد قصد ارادة لنفسها نتيجة المراد حاصلة ايضا
اخيار الشئ الاول منع الملازمة وثانيها انه يجوز ان يكون المخصص
لتعلق الارادة بهذا الوقت هو العلم الازلي بالخلق العالم في ذلك
الوقت وهذا ايضا اخيار الشئ الاول منع الملازمة **ثاني** ان منها تسليم
للملازمة ومنع بطلان الثاني احدها ان التعلقات امور اعتبارية لا
وجود لها في الخارج قال صاحب التهافت ورد هذا الجواب بان التعلقات
الارادة وان كانت امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست
من الاعتبار بل يتوقف وجود العالم عليها وثانيها ان التعلقات
امور متعاقبة وبطلان النفس في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللشك
ان يلزم في مقام المنع صحة دليلهم الدليل على ما هو الملو وهذا ان الجواب
ايضا جواب باختيار الشئ الاول وتسليم الملازمة ومنع بطلان اللزوم
والثمة ذكر اثنين من هذه الحجة صرحا واثارة الى الخامس بقوله وحيث يكون
احال كما نقول ان الفلاسفة فان الغرض من قوله واما القسم في التعلقات
انها ان هذا القسم على سبيل التعاقب بمعنى قوله وحيث يكون احال
كما نقول ان الفلاسفة ان هذا القسم غير متعاقب لا ما ذكرتم من انه في الامور
الاعتبارية فانه مردود بما ذكره صاحب التهافت من ان تعلق الارادة
وان كانت امور اعتبارية بل لان التعلقات امور متعاقبة يكون
السبق منها شرطا حتى وبطلان النفس في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم
هذا هو الذي محول عليه التهافت فانه رد الاول بقوله وانت تعلم والثاني
ايضا مردود بما ذكره صاحب التهافت ويمكن ان يجاب باختيار الشئ
الثاني ومنع لزوم قدم الممكن لجواز ان يكون التعلق الاول بوجوده

فما لا يزال لكنه لم يذكر الكفاء بما تروا حاله الى فهم المتعلم **قوله** قبل الا الى
المعلول فيه ان اعتبار السلسلة وجودها انما هو المنوجه الى حال الممكن
والعلم بكيفية وجوده قال ابتداء في سلسلة الاحداث انما تعتبر منه
فيكون هو الاول في ذلك السلسلة ويتوقف عليه اول مولد له وهكذا
على انه لا يبعد ان يكون الابلاء هنا بمعنى مجرد القوب من غير اعتبار نحو
وتتبعه فيه **قوله** مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق اه يعني ان العدة
في ابطال النفس من البراهين **وان** كان برهان التطبيق لا يجري في الامور
المجمعة والمتعاقبة على ما ينشأ اليه الله لكن مع قطع عن جريانه فيها هذه
المادة باطله بالبرهان السلي وتلزم منه ان يكون غير المتناهي من طرف
متناهيات من الطرفين هذا خلف **قوله** ولا المزيد فيه لان السائل
لم يجعل الطرف المراد بل نفس الارادة فلا حاجة ان يراده فكان ذكر
سد الطريق انهم تثبت انفس الارادة بعد ابطال نفس الارادة ويقول
هب ان الطرف ليس الارادة لكن يجوز ان يكون المراد يقتضي ان
لا يوجد شئ من الاحداث اليومية بان يقال احداث اليومية من جملة
الممكنات فعلتها انما كانت موجودة في الازل لزم قدمها
^{وآثاره} **وان** في بطلان تعين القدم فلم يوجد شئ من الاحداث فانفع
عنه ما قيل ان قول الله ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول يقتضي ان
يكون الاحداث اليومية قديمة لانه موجب الدليل **قوله** مبدء الاحداث
فيه انهم ما قالوا ان الحركة مبدء الاحداث بل قالوا واسطة على
ما تروا فابل المبدء هو العفل الفعال بناء على شهورهم والله على خفياتهم
فكانه اراد بالمبدء الواسطة وكذا قوله فكيف صدر من مستور لا يخفى

58
خرج عن مسامحة وكانه اراد به بواسطة مستمرا لوجه لست التزويد بعد حروا
بان الاحداث مستندة الى التجدد وكانه توسيع للدائرة **قوله** دون بعض
قبل لانه ترجح بلا مرجح وايضا الحركة من حيث الاستمرار قديمة فلا يكون
مبدءا واللازم تخلف المعلول عن العلة النامة وفيه بحث لان
الحركة ليست علة تامه بل واسطة وهذا الرد انما هو بالنظر الى تعليلهم بناء
على ان الاحداث المتسلسلة انما هي بواسطة حركة الفلك فلا يتم الرد عليهم
وتحصل رد الامام انه لا يجوز ان يكون الحركة واسطة في صدور الاحداث
قبل يمكن ان يكون سبب تجدد اى النفس الفلكية القديمة فلا يتم القول
فيه بحث فانما ان كانت علة تامه لزم قوم الحركة وهو خلاف المقصود
وان لم يكن فلزم من حادث آخر فيلزم التمسك **قوله** واغرض عليه يمكن ان
يجعل كلام الامام على التحقيق لا اللازم وهذا بطل عند المتكلمين فلا بد عليه
الاعراض المذكور لكن قوله فيما سبق رد جوابهم المذكور بما يلي عنه ويمكن
ان يكون معناه رد جوابهم المذكور على التحقيق لكن لو كان كذلك يندفع
البحث لا نقول من اول الامر اى عند جوابهم كلامنا على التحقيق وحاصل
الاعراض ان النفس الذي يلزم من اسبب التجدد مثل النفس الذي في مادة
النفس اى الاحداث اليومية فيجاب عنه بالجواب المذكور **قوله**
قلت التجدد اه نصره للامام واثبات للمقدمة المنوعة في اصل اثبات
بطلان اللازم الذي هو النفس في الامور الموجودة المتعاقبة كما زعمه
المانع **قوله** فاذا عدم خبر من الحركة اه انما اعتبر في اثبات المطعنة
العدم السابق دون الاحداث اللاحق لان ذلك العدم هو مجرد الاول
من مفهوم التجدد فيخرج الى علة قبل وجود الآخر وعند اثبات علة يحصل

المطلوب يحتاج الى اجزاء الدليل في علة احد وث ابنة والعدم جريان
الدليل في علة احد وث لان لفاعل ان يقول يجوز ان يكون علة احد
اجزاء السابق عليه المعدلة بان يكون ذلك جزءا خيرا لمحصل استقلال
الفاعل فعند التدايعة يحدث الشيء من غير احتياج الى شيء خارج عند
الحركة بخلاف العدم فان علة لابد وان تكون خارجية عن السلسلة
لانه لا يجوز ان يكون ذلك الجزء بنفسه ولا وجوده علة له فان الاول
يستلزم ان يكون ذلك الجزء ممنوعا والثاني ان يجتمع الوجود والعدم
ولا يجتمع بطلانها لا يقال فليكن وجود العلة السابقة معد للعدم
اللاحق فيوجد من غير اجتماع معكما هو حال المعدل لما نقول المعدلة
لوجوده وعدمه لا لوجوده فقط فوجود الموجود لا يكون علة لعدمها
ولا يبعد كل البعد ان يراد بالعدم اجزاء في قوله فاذا انعدم جزءا
لجزء يعني اذا حصل تجدد فلا بد له من علة حادثة آه ويؤيده قول
الامام في سبب تجددنا في نفسها **قوله** اما امر موجوده لعدم كل جزء
وكذا قوله او عدم امر قوله او بعضها موجوده وذلك بان يكون علة عدم
كل جزء مركبة منها او بانها يكون علة عدم بعضها الاجزاء البوافي مركبة
منها وعلة عدم البوافي اما امر موجود فقط او عدم كذلك وبعض تلك
البوافي هكذا او بان يكون عكس كل من الاحتمالات المذكورة سوى الاول
اما على النحوين الاتيين عن قريب وعلى احد الخا، بعلم حالها بالمقابلة
على الاتيين فنحل ونظن او بان يكون علة عدم بعض امر موجود فقط
وعلة عدم البوافي عدم امر فقط وهذا على نحوين اما ان يكون علة عدم
اجزاء محصورة امر موجود او علة البوافي باسرها عدم امر موجود والعكس

او بالعكس بان يكون علة واحدة من الاجزاء امر موجود او علة اجزاء
السابق عليه عدم امر موجود او هكذا الى انما به له وانما حملنا قول المحقق
او بعضها على هذا المعنى لانا لو حملنا على ان المراد ان علة عدم كل جزء امر موجود
وبعضها عدم امر موجود كما هو المنها ورسع كون طبيعة التجدد واحدة فكل
الجزء في قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين او كليهما غير متناه
غير مستقيم لكون الشيء الثاني في متغير فمما المعنى وان كان انظر لكن ما وردنا
احدى **قوله** ان يكون احد القسمين او ذلك اذا كان علة اجزاء محصورة
مركبا من المذكور او من احدهما فقط او علة اجزاء محصورة مركبة منها او علة
محصورة استخرج احدها فقط وعلة البوافي باسرها الامر الآخر موجود او عدم
موجود وعلى الاول تنقل الكلام الى علة ذلك الامر هو التجدد السابق على التجدد
الذي نحن فيه وذلك لان ذلك الامر حادث من الحوادث والآثار فيكون
العدم الذي هو معلولة قد بما والآثارم خلف المعلول عن العلة التامة
لان البوض ان ذلك الامر هو اجزاء الاخير من العلة التامة المستعقب للمعلول
من غير تراخ فلا بد ان يستند الى تجدد الحركة العار له فيقول الكلام
الى هذا التجدد فنقول لا بد فيه من علة وتلك العلة آه على نحو ما ذكرناه ثم
تنقل الكلام الى علة الامر الذي هو علة لهذا التجدد وهي ايضا التجدد
يعين المذكور فنقول لا بد من علة آه كما ذكرنا وكذا الى لانها به له فيفسل
موجودات مترتبة مجتمعة في ان عدم جزء من الحركة اللاحق وقس اذا كان
العدم امر فانه ايضا حادث يحتاج الى الحركة **قوله** يكون ذلك العدم
عدم جزءا ان كان هذا عادة وبيان لما هو الواقع لان المراد انه لو لم يكن عدم
جزء العلة لم يستلزم التباطل فان موجودات تلك الاعداد يجتمع ان

الوجود السابق وان لم يكن جزء العلل مع كونها مترتبة غاية ما في ان لا يكون
 الترتيب ذلك لا يمنع جريان التطبيق كما صرح به المحقق **قوله** في الامور
 الموجودة اما سلسلة ذلك اذا كان احد القسمين فقط غير متناه او
 سلسلتين اذا كان القسمان غير متناهيين قوله اما في حال وجود السابق اه
 لا يخفى انه لو جعل هذه المنفصلة مانعة اخلوا لاستغنى عن قوله وقس عليه
 حال الشق الثالث لكن جعلها المحقق مانعة اجماع واخر حال الثالث بالذکر
 تسهلا وتوضيحا **قوله** او عدم امر يستلزم اه لا يخفى انه داخل في القسم الاول
 الذي هو كون العلة امر موجودا في القسم الثاني الذي هو العلة عدم
 امر كما توهم فان اجتماع الموجودات على هذا التقدير في ان عدم اللاحق
 كما لو كانت العلة امر موجودا بل واسطة لاني ان الوجود السابق كما هو
 كذلك على تقدير القسم الثاني **قوله** ولا يتوهم دفع ما توهم بعضهم من ان
 هذا الدليل يجري في لائمت هي الطرفين فلا يفيدها او عرضنا من الدليل
 ابطال النفس في الامور المتعاقبة وهي الحوادث اليومية التي هي مادة النقص
 حتى لا يفيدها جواهم ويكون النقص قبلا على وليهم وهذا الاعتبار جعله جها
 من الابرار على وليهم **قوله** فلا يطرأ كخلف وهو زيادة عدد المتضا عشرين
 على الآخر **قوله** كما لمعلول الاخير قبل هذا التقدير لا يتصور لمعلول الاخير
 اقوال كما نراه في المعلول الاخير حين جريان البرهان مثلا لو اجريت البرهان
 في هذا اليوم او في هذه الساعة او في هذا الان فلا شك ان هناك وجود
 معلول اخير في آخر المعلولات السابقة فهو معلول آخر بالنسبة اليها
 فجعل مبدء السلسلة وينصاع في جانب العلل لان مراده بالمعلول
 الاخير هو الذي ينتهي به السلسلة ولا يوجد بعده واخر اصل كما توهم

توهم الفاعل ولا شبهة ان المعلول الاخير بالمعنى الاول يتصور على هذا التقدير
 بعده الثاني لكون الاول مراد الى الثاني او اراد به الثاني لكن الكاف
 للتشبيه لا للتشثيل يعني نأخذ واحدا معينا من احاد السلسلة كما نأخذ المعلول
 الاخير في سلسلة يكون لانهما في جانب العلل فقط بمنزلة المعلول الاخير
 بحسب اي بحسب تقضي البرهان حتى يكافي المسبوقية اه حتى لا يزيد عدد
 احد المتضا يعني على احد الآخر توضيحه انا اذا اخذنا السلسلة من معلول معين
 ونصاعدا في العلل قطعنا النظر عما تحت ذلك المعلول فلا بد ان يكون
 العلويات والمعلولات الواقعة في هذه القطعة متكا فبضرورة ان العلويات
 التي هي تضاميف للمعلويات الواقعة في تلك القطعة لا يمكن ان يكون
 فيها تنحنا من المعلولات وهو خطأ اذا اخذ السلسلة من معلول معين امر
 ممكن مع انه يلزم على هذا ان يكون عدد التضاميفين متكا فبضرورة
 المبدء والابرار زيادة المتضا يعني على الآخر وهو لم مطلقا ولو على بعض
 الاعتبار انه صرح به في المحقق في بعض تضاميفه فادفع ما قيل ان هذا
 منصور على عدم السلسلة من الطرفين لان كل واحد من الاحاد على التقدير
 المذكور علة لما بعده ومعلول لما قبله في نفس الامر وعدم اعتبارك لا ينافي
 ذلك **قوله** وليس معها مسبوقية قبل قد عرفت ما فيه اقول قد عرفت توجيهه
 ذلك **قوله** في المبدء اراد بالمبدء في كل الموضعين مبدء السلسلة
 والاول معلول والثاني علة **قوله** فان كان نحو بينهم اه يريد انما نقضنا وليهم
 نقضا اجماليا بالامور المتعاقبة والنقص الاجمالي دعوى او الناقض
 الاجمالي مدعى على ما قرر في فن له لا داب الاداب وليد يشتمل على متدين
 احد جها جريان الدليل وانهما تكلف المدعى ويجواب عنه اما ان يكونا

يمنع المقدمة الثانية او الاولى **قوله** فان كان يجوز فهمه اشارة الى منع
 المقدمة الاولى **قوله** وان كان ذلك السلسلة الغير المتناهية غير موجودة
 اشارة الى منع المقدمة الثانية **قوله** وليس المدعى اه اي المدعى من برهان
 النطقين وكذا غيره من البراهين ليس الا ابطال النش عند الحكماء والمتكلمين
قوله الزيادة انما هو توسيع للدائرة واستظهار حتى لا يلزم قوات النش
 والا فخير من النش المحقق في رسالة القديمة المعهولة لاثبات الواجب
 فمع منع المقدمة الثانية حيث قال الامور المتعاقبة لا وجود للسلسلة
 الغير المتناهية منها اصل لا في الخارج ولا في الذهن مفصل انتهى **قوله**
 عليه ان لها وجودا في المبدأ والعالية كما لا يخفى على من تتبع الحكماء **قوله**
 الكلام ان المدعى غير متخلف لان المدعى هو ابطال السلسلة الغير المتناهية
 الموجودة وهذا البست بموجودة فير عليه ان السلسلة موجودة بخوس
 الوجود الذي التعاقبي وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود اربعة
 اقسام والغرض من تفصيل اقسام الوجود هو القسم الثالث والابو في
 انما ذكر بالنبع بدل عليه **قوله** فيما بعد يظهر بين التوزيع فالوجود في الزمان
 على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي اه فتخلف المدعى قال الامام
 الرازي في المطالب العالوية استوفى الى بعد انكارى مدة اربعين
 سنة على ان الوجود التعاقبي كاف في جريان البرهان وتفاضل القول
 ان المدعى غير متخلف انه ليس المدعى امتناع السلسلة الموجودة فقط
 بل امتناع السلسلة الموجودة المجمعة فالمدعى غير متخلف وما ذكره من **قوله**
 فير عليه لا ورود له ما ذكره من تفصيل اقسامه الموجودة اربعة لا وجه
 اولاً يكرهون الوجود التعاقبي كيف وهم يقسمون الوجود الى ما هو فار

فالذات ومجرد الوجود وليس كما في تخلف المدعى بل لا بد من الاجتماع
 ايضا حتى يتخلف المدعى ومن البين انه لا اجتماع **قوله** او مساوات
 المحرر لكل آية فبه اشارة الى انه يكفي لجريان البرهان وجود سلسلة غير متناهية
 ولا يلزم وجود سلسلتين كما توهم بعض الفضلاء **قوله** بمعنى عودته في نفس
 الامراء اشارة الى انه ليس الكلام في العدم اذ لا يتناهية فليس محال بل
 في موصوفة **قوله** سواء كان احاد ذلك الموصوف مجتمعة كالنفوس او غير
 مجتمعة كالحوادث فمن قال لعل وجه التام ان الاعداد عند المتكلمين
 من الامور الاعتبارية فلا يجزى برهان النطق فيها لم يتفطن بمعنى الكلام
 وكان ذلك سقيم الفهم ليس له خط تام فعمل وجه التام هو ما سلفناه
 من قولنا وتفاضل ان يقول اه اذ من الظان الكلام السابق انما يتم
 بقوله ثم لا يخفى اذ هو كالفذلك السابق فمسئلة ممتدة لا يخفى انه يكفي
 سلسلة واحدة لذلك ولذا اقتصر المحقق عليه فلا وجه لما قال بعض فضلاء
 زماننا من انه لا بد من سلسلتين **قوله** بل بما كان الزيادة في الاواسط
 لا يخفى عليك انه يمكن ان يوضع بازا كل واحد واحد فقط ويسوق
 الدليل الممكن بالابا لزم منه المحال وهذا قد لزم منه المحال فلا يتصور
 الزيادة في الاواسط ولا حاجة الى جعل الكلام مترتبة على ما يدل عليه **قوله**
 والى ههنا اه بل يدفع بذلك **قوله** ولي ههنا كلام آخر ينبغي اه ربحا
 لا يدفع به الدفع المذكور فان الدفع على تقدير عدم الترتيب فلو كان
 بينهما ترتيب فبمع الوفاة اقول خلاصة الدفع المذكور انه لو لم يكن
 بين الاحاد ترتيب يجوز ان يكون الزيادة في الاواسط فلا يظهر تخلف
 المذكور فلا تنافي في النفوس بسيط الذي هو موط الحكماء من اشراط ذلك

الشرط وحصل منه هذا الكلام انه وان لم يكن بين الاحاد ترتيب لكن
 بين المجموعات ترتيب فلا يجوز الزيادة في الاول واسطه فلان تناهي النسب
 بط كلف لا يدفع والدفع اظهر من ان على ان ما من عدم الترتيب
 انما هو بين الاحاد وما ذكره من الترتيب في هذا المقام انما هو بين
 المجموعات وهو ايضا قابل لعدم الترتيب بين الاحاد **قوله** مطلقا اي
 سواء كانت مرتبة الاحاد اولافا نه يستلزم الترتيب حاصله ان احاد
 المجموعين وان لم يكن بينها ترتيب بحسب ذاتها لكن باعتبار موضع
 وصف المجموعه لها نصير مرتبة **قوله** عليه اي على المجموع لكنه مجموع تناهي
 فهو استخدام **قوله** المجموع الذي ينتهي اليه دفع لما يقال ان اللازم
 من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة
 ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع لاول كيف كل من تلك المجموعات
 مستند على الاحاد الغير المتناهية وحاصل الدفع انه يلزم تناهي احاد
 المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد سقط
 الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون
 مجموع اقل وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي
 الا بعد ومنتاه هو عدة المجموعات فليتأمل في هذا المقام **قوله**
 وان ثبت قلت هذا طريق آخر في اثبات الترتيب وحاصله انه
 وان لم يكن بين الاحاد ترتيب بحسب ذاتها لكنه قد يفرض لها عوارض
 مرتبة متعاقبة نصير الاجزاء ايضا مرتبة بالترتيب مثل الواحد والاثنين
قوله لا بد من التحقق اي لا شبهة في ان العدد يعرض الامور الغير المتناهية
 فتصير مرتبة بحسب عوارض العدد فيجري برهان التطبيق فيها ورجا يقال

يقال الاول من جانب المعلولات وهذا من جانب العلل وهذا ليس
 بشئ كما ترى **قوله** فان قلت انه حاصله انما يتوقف المجموع كالعشرة مثلا
 على المجموع بلا واحد كالسبعة لو كان العدد مركبا من الاعداد او يظهر
 ان هذا متعلق بالتوجيه الاول انما فصل بينه وبين الاول بالتناهي وهو
 قوله وان ثبت انه لان السؤال مع الجواب ملو بل الذيل فلما اورد عقيب
 التوجيه الاول الفصل بين التوجيهين فصل بوجوب الانتشار في الفهم فان
 قلت هذا ايضا بوجوب الانتشار لانه اورد عقيب التوجيهين ولا عدى
 بهما متعلق قلت الانتشار لظهور انه متعلق بالتناهي فانه على تقدير تركيب
 العدد من الاعداد التي تحتها وعلى تقدير عدم تركيبه منها بل من الاحاد ولا بد
 من تحقق الواحد والاثنين ولا تعلق له بتركيب العدد كما لا يخفى ولا يعيد
 ان يقال في قوله انما يلزم للفطن اللبيب إشارة الى انه متعلق بالوجه
 الاول فانه ذكر فيه لفظه يستلزم ومنهم من قال انما يلزم ما ذكرت من
 صبره غير المترتبة مرتبة وكان فهم ان قوله فان قلت متعلق بالتوجيهين
 ولذا اطلق وليس كذلك **قوله** فاما ان يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم
 ان يكون له اجزاء متعاقبة بالماهية وايضا يلزم ان يكون كل مرتبة زائدة
 على نفسه مثلا ان يكون العشرة خمسين وانما لم يصرح بهذا الفساد لانه
 لاحظ انه مركب من جميعها على سبيل البديل كما حصل انه ان كان تركيبها
 من الجميع على سبيل الاجتماع يلزم ان لا يكون كل مرتبة ذلك المرتبة
 وذلك بداهة البطلان وان كان تركيبها على سبيل البديل يلزم تعدد
 الماهية فانه يكون ماهية مرة اربعة وسنة ومرة ثلثة وسبعة ومرة اثنين
 وثمانية وتعدد ماهية واحدة محال اما لو كان على سبيل الاجتماع فلان يلزم

تعدد الالهية بل تركيبها من اجزاء متخالفة بالماهية ولا محذور فيه بل في ذلك
واقع كما في تركيب الجوهر البدن من العناصر لا يمتنع ان كل عنصر مخالف
بالمهية لعنصر آخر ضرورة اشتغال كل منهما على صورة نوعية مغايرة لصورة
الاجزى وانما لم يتوض لاهو على سبيل الاجتماع لانه بهي البطلان يورث
العوام والصبيان بخلاف الثاني فانه نظري كجذج الى ان يستدل
على بطلانه بوزوم تعدد الالهية **قوله** فلت اختيار للشيء الاول يعجز
تحت رانه تركيب من جميعها ولا يلزم تعدد الالهية فان الاجزاء ليست
متخالفة بل محض الاحاد فالتركيب من المراتب كالتركيب من الاحاد
قوله والعجب به تعجب منه لان الباعث على نفي تركيب العدد من الاعداد
انما هو اشتغال المراتب على الصورة النوعية فيلزم المحذور المذكور وهو
تعدد الالهية فينبغي التركيب حتى لا يلزم ذلك فكما نفي الصورة النوعية
فلا باعث على نفي تركيب العدد من الاعداد التي تحتها فانه قال فلا
لم يعرف المنشأ والباعث عليه والافاع منه فاستحى ان يتعجب منه
قبل لا وجه للتعجب لانه نفي لتكرار اجزاء الالهية يعني انه وان لم يلزم المحذور
المذكور من تعدد الالهية فكيف يلزم محذور آخر من تكرار اجزاء الالهية
فلذا انفاه فللا وجه للتعجب وهو كلام سقيم فانه لا نفي للصورة النوعية
وكان العدد محض الاحاد فلا يلزم التكرار في اجزاء الالهية كما لا يلزم
التعدد واعلم ان قوله فان قلت اثبات للمقدمة المنوعة او معارضة
وقوله قلت منع فلا وجه لما قيل انه غير موجب بحسب اداب المناظرة
مع ان القائل كانت سقيمة او هو يقول ينبغي المناقشة اللفظية
في قوله مع انه لا اثر بذلك القول في الكتاب **قوله** ومن البين

63 ومن البين اي من المعلوم ان بعد النظر فلا تنج ما قيل دعوى البديهة
فيما حالف كثير من المحققين غير مقبول لانه ما ادعى البديهة وهو **قوله**
ثم عدم التركيب في الكلام على تعدد التسليم وارضاه العنان تعجبنا الى
العدد ليس تركيب من الاعداد التي تحتها والامر كما ذكره ارسطاطاليس
لكنه لا يضرنا لان الكلام ليس في العدد بل في معروض العدد ولا شبهة
هو النفوس في هذا المقام او عرض الحكماء من اشتراط هذا الشرط هو لثبات
النفوس وعرضنا اثبات ثابتهما ولا شبهة في ان الاقل من المعروض
جزء من الاكثر وان لم يكن في العارض كذلك فسواء كان العدد
تركيبا من الوحدات او من الاعداد ولا يتجلف عرضنا او ليس الكلام
فيه بل في المعروض **قوله** اي معروض البنية الاجتماعية انما اعتبرنا المعروض
دون المعروض مع العارض لان العارض وهو البنية امر معدوم
فلما اعتبرنا فيه كان التركيب ايضا معدوما صيرورة ان التركيب من الموجود
والمعدوم معدوم والكلام انما هو في الموجودات **قوله** وعلى ان
العالم قابل للفناء والوجه الذي سيذكره الشرح قوله في على ان العالم صانع
لا يجري ههنا لعدم توسط شئ في هذا المقام قالوا لي ان يقال على انه
فلا بد من كنهة قبل التمكن والاهتمام بشئ كما لا يخفى على العارف بعلم المتكلم
لم يزل فانه كما قال حادث لان وقوع الفناء مختلف فيه كما صرح به الشرح
فاختارنا القابلية التي هي اعم من ان يجابح الفعل او لا ولا كان دعوى
الحكماء ان لية العالم وابدانية غير عليهم بانه خلاف وقوعه حادث فبطل
الازلية لكن يجوز ان يكون ابديا فقال فاعل فبطلت الابدانية ايضا
والشرح قال اختلفوا في وقوعه والظاهر انه لا خلاف في وقوعه بل مراد

المص بالقبول بالفعل قالوا على الملل التفوا على وقوعه مع انه لا يظهر
 اوجه بقوله فقال بعضهم ومن يبين ان قوله ذهب الكرامية لا يصلح
 اخذ لذلك فهم يقولون لا يقبل الغناء والمخفون في الوقوع من
 المنقول على قبول الغناء وتعلل مراد الله من قوله اختلفوا في وقوعه في
 كيفية وقوعه يعني الاختلاف في اصل الوقوع ومراد المص من القبول القبول
 بالفعل في كيفية فقال سمع في المنفيل واجيب **قوله** وقال الامام آه
 يعني قال بعضهم يقع بطريق الاستقبال وقال الامام واقع على سبيل الاستمرار
 وانما لكن ياتي عن هذا تفسير للغناء بالعدم الطاري على الوجود فان
 الممكنات على مذهب الامام معد ومنصرفه لا ينصف بالوجود والآ
 مجاز فلا عدم طاريا على الوجود هناك ولا يذهب عليك ان ذكره
 اتي حجة الاسلام لا وجه له لا يراى اذ ما هنا سواء جعل اخذ لقوله فقال
 بعضهم اول اذ تفسره للغناء باي عنه مطلقا سواء كان اخذ راو لا
 على ان معنى قولهم قائل للغناء اتي سلب الوجود الحقيقي لا سلب
 الوجود المجازي فعلم ذكره في هذا المقام اسطه ادى التام لان
 يجعل اجمع السلف شاملا للمصوفين فيكون معنى حادث مجازو
 معنى فان لم ينصف بالوجود اصلا لكن تفسيره للغناء لا يلائم القول
 بان اخذ من ذلك بعيد جدا **قوله** ويلزم فنا، الجنة قد حمل بعضهم هذا
 الكلام على الاعتراض لكن يمكن اجواب عنه بالتخصيص فالجنى انه
 تخصيص للمقام فاندفع عنه خيالات الا واما **قوله** المراد فنا، الجنة
 والنار بما فيها فلا حاجة الى ان يقال بل فنا، طلبها من اجود النعم
 وغيرها وعلى تقدير ان يكون مراد الله الاعتراض فلذلك ان تخلص

64
 تخلص كل شئ بما عد الله بالتفصيل على دوامها جميعا بين
 الاول والثاني لقول مثل قال الله في الجواب عن ادريس انها دار الخلد
 بعد استقراء اهل الجنة آه لا يقال ان ادريس ايضا من جبل اهل الجنة
 فلما وجه لا فراده لانا لقول ذلك من مبرز آخر وهو ان الجنة دار الخلد
 فلما لازم ذلك البعض فنا، الجنة وليس لك طريق الاعتراض كما حقتنا
 لك فلزمه فنا، ادريس لان كل شئ مالك فلم تكن الجنة دار الخلد فجاب
 عنه بما تری ويمكن اجواب ايضا بان معنى كون الجنة دار الخلد الدار
 التي تجلد فيها لان كل من يدخلها تجلد فيها وان لم يقبل بعد فنا،
 ادريس تجلد فيها بل بعد يوم الحساب لان مراده بان العالم
 فان جميع ما سوى الدنن فان معا يعني كما ان الدنن حاله في الازل
 لا يكون معنى آخر فلا بد ان نفى العالم بمعنى جميع ما سوى الدنن وان
 قال الغناء، بعضه بل قال ايضا، الجنة والنار واهلها ولا يطر، عليها عدم
 اصل ولا يلزم هذا المذهب فنا، المذكورات فظهر معنى قوله ويلزمهم
 فنا، الجنة اه بطريق التخصيص قبل لا يجنى ان الآية لا يقتضي فنا، ادريس
 في الجنة بل يقتضي الغناء مطلقا وهو ادراك الغناء قبل دخوله فيها فقلت
 ذلك مقبول لو مات ادريس لكن الكتب مشحونة بان ادريس عم
 مات بعد **قوله** وذهب الكرامية لا كان المبتدأ وانه داخل في خبر
 الاجماع والمبتدأ ورمته ان المجعدين على الحدوث هم بعينه الذي اجمعوا على
 قبول الغناء مع ان الكرامية اه قضية تشيع على المص ولا يذهب عليك
 ان قوله ذهب اه عدل للمتن وليس في خبر الاختلاف فيهم فائولون
 بعدم جواز الغناء فان وقع ما قيل انه يفهم من قول المص في الموقف

الكرامية لا يقولون يجوز ان الفناء ومن كلام الشافعي في هذا المقام انهم
يجوزون الفناء فيها مخالفة والظاهر ان الكلام وقع في خبر لا في خبر
ولا يخفى فساد هذا الكلام على احد من ذوي الافهام **قوله** وعلى النظر
في سورة البقرة قبل ان اراد على الكل فظ ان بعضهم مستغن عن النظر
كما حب القوة القدسية والكشف والالهام وان اراد البعض
فلا يعلم فعلك البتة قلت الا وساط كما قال في المنطق ان المحتاج اليه
هو الا وساط يعني ان النظر ليس واجبا على صاحب القوة القدسية
بل الواجب عليه هو المعرفة فلما لم يمكن من المعرفة بدون النظر كفي ذلك
ولا على البتة فانه لا يقدر على النظر قلت واجبا على مكلف فان
البتة مفقودة فلا يفتقر لعدم النظر بل الواجب عليه هو التفتيد
المختص قوله والمراد المعرفة قيل لا في العلم لان المعرفة ينشأ في التصورات
قلت قد جرى على اصطلاح الاشاعرة ان المعرفة والعلم بمعنى واحد
كما صرح بالحقق التفارقي في شرح المعاني **قوله** والنسبة الى وجود
الذي يطلب بهل او صفاته الكالنية اه ان الذي هو يطلب بهل المركبة او
بطلب بهل البسيطة ان اراد وجودها في نفسها والمراد بالصفات
التيوتية ليس الصفات الحقيقية الثمانية بل ما عد السلبية حتى يشمل
الامناينة **قوله** والله يعبد ما بعد الاعداء أي يزمهم ان يعبد الله
مع الاعداء من كرم العدم مع انه خلاف حقيقةهم او معنى عادة المعبود
انه يجمع اجزاءه الاصلية الموجودة وهذا هو المراد باعادة المعبود سواء
سماه اعادة المعبود او لا فانه قد قيل وانما حصل انه يزم المعبود
اعادة وهو محقق فيه لان بطلان اعادة المعبود غير مسلم كيف هو

65 مذهب كثير من المتكلمين **قوله** ولم اطلع على دليل فيه انه بنا في قوله وقد
يستدل به فانه ايضا دليل يقال معناه لم اطلع على دليل معتمد عليه سوى
لانا نقول هذا ايضا ليس بمعتمد عليه كما يشعر به قوله كلام خطابي بل شوي
والقول بان قوله وقد يستدل به ايضا في خبر الشافعي معناه لم اطلع على
دليل سوى ما قاله رسول يستدل به اه مما لا صحة له من حيث ان عده
الخيرية والوجه الوجيه في جواب هو ان يقال لم اطلع منهم اي من
النفس على دليل على مطلبهم هذا سوى ما قاله وقد يستدل من قبلهم لان
من انفسهم بل من غيرهم على مطلبهم **قوله** على عدم حصولها اي عدم
الوقوع لا الا متناع ربما يقال يجوز ان يكون وجوب النظر من خواص
البنية لان الامراض قلنا القوم قد صرحوا بالخواص ولم يعدوا
هذا منه على ان الله تعالى قال قد من اموالهم صدقة مع ان الكركوة ليس
من خواص البنية وم قال في صلوة الخوف مثل هذا مع انها ليست
من خواص البنية وم على ان الظاهر ان لا يكون من الخواص هذا
ظني كما صرح به في الموافف وقوله قل النظر وقبل ان الله تعالى امر الناس
بل امر النبي بان امرهم قلت هذا الكلام صحيح فان الله تعالى قد امر الناس
على لسان نبيه والمراد بالنظر الى اثار الرحمة والى اثار السموات هو النظر
لاجل الاستدلال لا مطلق النظر من غير تسمية والاستدلال فانه قد يقال
انه يجوز ان ينظر الى اثار رحمة الله ولا يستدل به لان المراد بالنظر بان
هذه الاثار من صانع عليم قد يرمي الى اخر الصفات **قوله** فانظر الى
اثار رحمة الله هذا انما هو بالنظر الى صفات الكمال والاية الثانية بالنظر
الى صفات الجلال والكمال بل الذات ايضا لا يقال الامر في الآية التي اورد

البني عم على ترك النظر فيها فلا وجه لا قال الشئ بل الحسن للوجه قال
 في المواقف بعد ذكر الاثنين الاولين فقد امرنا بالنظر في دليل
 الصانع وصفاته وآلام الوجوب كما هو الظاهر منها ومنه ولا نزل ان
 خلق السموات والارض اه قال عليه السلام ويل لمن كره الى آخر الحديث
 فقد اوعى بترك التفكير فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
 فنعلم وجوب الآية الثالثة بالوعيد والاوليين بالآلام والآخرة في
 الاوليين والوعيد في الثالثة فمثل ما ذكره الله الخلط اذ لا ترتيب
 في دليل لانه قال الامر للوجوب بل انه اوعى فيجوز عليه ان لا يوجب كما قد رآنا
 لا نأمنقول الشئ المحقق قد لا حفظ جليله وهو ان مضمون الآية الثالثة واحد
 فالامر ولو كان في واحدة منها كان امر في الثالثة والوعيد ايضا في
 الثالثة لا سيما والمضمون وغرضه من هذا التقرير ان يدفع منه الاعتراض
 صاحب المواقف حيث قال في هذا المسلك لا يخرج عن كونه طينا لا احتمال
 الامر غير الواجب والله لا يحظر ان المضمون واحد فالوعيد على الواحد
 وعيد على الكل فالامر قد صار في الوجوب فلهذا جليله جمع الشئ
 بينهما ولم يتقطن بعض المحققين هذه الدقة فاوروا اعتراض صاحب
 المواقف بجنبه في هذا المقام وانت تعلم انه ثمة لوجه اذ هو اذ وكل من
 الوعيد والامر بخلاف هذا المقام فانه جمع بينهما قبل يجوز ان يكون
 للتعبد به فلا يتم الوجوب ونظيره شائع اقوال الظ من الوعد عدم
 التعبد والظ يكفينا اذ الملك طنى على صرح به في المواقف غايته ان يكون
 احتمال الوعيد التعبد وجهها آخر لكونه طينا كما ان صاحب المواقف
 قد احتال الامر غير الوجوب من استجيب وغيره موجبا لكونه طينا

تخيبا وما يكفينا من التكنة الجليل ليس بشئ لانه مبنى على ان يكون المسلك
 قطعيا بواسطة المقارنة للوعيد والوعيد تجمل التعبد ولا يكون
 المسلك قطعيا لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب **قوله** ولا وعيد
 على ترك آتى وعيد عليه لو لم يكن محمولا على التعبد بدعى ههنا بحث
 وهو انه يجوز ان يكون ان ينظر الى نار رحمة الله وما في السموات والارض
 ويسندل بها على وجود الصانع وبعض صفاته من العلم والقدرة
 والارادة فلا يتم التعبد لان المدعى الوجوب ومع جميع الصفات
 الا ان المراد بالنظر النظر الكامل هو ان يقول لها صانع موجود منصف
 لجميع الصفات الكامل منزعه عن جميع سمات النقص فيمثل الحقيقة
 والسلبية والاضافة **قوله** على معرفة الله تعالى ههنا مقدمة وآتى قولنا و
 هي على النظر لانه المقصود بالوجوب لا المعرفة لانظر الواجب المطلق كالصلاة
 والواجب المقيس كاللحج والزكاة فمقدمة الواجب المطلق واجبة هي
 ههنا الوضوء مثل ومقدمة الواجب المقيس ليست واجبة كالصلاة
 والنصاب **قوله** ويمكن اثباته على مذهب بعضي بدليل عقلي فلا يرد
 ما سبق ايضا على مذهب الاشاعرة فان ذلك الاثبات انما هو بدليل
 نقلي وهذا بالفعل **قوله** فان قلت حاصلة ان ذلكم وان دل على ذلكم
 من وجوب النظر لكن عندنا ما ينافيه وهو انما ب الائمة **قوله** ولعل
 الحق تحقيق البق للمقام يعنى ان قولنا النظر واجب شرعا بظاهره
 ولوهم الكلية اى واجب على كل واحد من المكلفين فحق المقام بانه
 ليس كلية فمن كان مستغنيا بفطرته عن النظر في الكل هو ايضا كذلك وقبه
 قصور من وجه آخر وهو ان النظر واجب على من هو قادر عليه حتى يخرج البليد

ابعد عن الكلية فلو تعرض له لكان اصوب وهذا ايضا سند في ما في الوجود
 من انه يجوز ان يكون بالالهام فان صاحب الالهام مستغن عن النظر
 بالالهام ويحتمل ان يكون قوله ولعل الحق اعراضا على قوله فانها
 ليست بدبهة بل ريب يعني خیر مت بانها ليست بدبهة بالكلية
 وليس كذلك بل الحق ويؤيد ذلك انه اقتصر على بعض الصفات آثره
 الى هذا المقام ولو كان تخصيصا بنا سب ان باقى به في اول البحث
 ويحتمل ان يكون تشبيها على القوم بانهم اطلعوا القول بالوجوب
 النظر وليس كذلك بل لا بد من التقليل يعني ان النظر واجب بهذا
 الطريق فلا بد عليه اعراض لانه لو كان واحدا مستغنيا عن النظر وجوب
 الوجود ولم يكن واجبا وكذا غيره من الصفات **قوله** ويجزم على
 ولعمري ان ائمة زماننا هذا عصاه بسبب الاختلال بهذا الواجب
 قوله كانوا يكفون من العوام بالافوار باللسان قبل ان اراد
 بالعوام عوام المسلمين فلما وجه بقوله كلّفوهم ولا بالافوار لانه
 الافوار فيما سباني بالمكلف لا المسلم وان اراد بالعوام المطلق فلما
 وجه لافوار قلّت هذا الكلام محبوط لانه ما جزم بان في حق المسلم
 ما عدا الافوار متعقبن بل قال يحتمل اختلاف المذكور ولو كان مطلقا لمكلف
 فيحتمل اختلاف فيحتمل الافوار **قوله** اورد لفظ الاحتمال فهو ما جزم بالافوار
 لا يقع في حق المسلم بل قال يحتمل اختلاف المذكور ولو كان مطلقا لمكلف
 فهو الافوار بل احتمال **قوله** ولما كلّف على النظر قبل التوقف على النظر
 غير مسلم بل قد حصل المعرفة بالالهام والتوجه التام **قوله** ان اراد التوقف
 بالنسبة الى من لا يحصل عنده الا بالنظر ولا شبهة ان الالهام

67
 الالهام ليس طريقا عاما بقرينة قوله فيما بعد فمن يكون مستغنيا بغيره
 عن النظر كجب عليه النظر وهذا المحقق غفل عنه مع انه قد اخذ من كلام
 الموافقات واجواب الذي ذكرناه يظهر من كلام الموافقات فوضه من
 احتمال السؤال باجواب ليس الا سر صرف في نظر العوام **قوله** فان قلت
 يعارضه وقوله فلما منع فهو موجه بحسب اداب المناظرة فما قيل
 من ان قوله فان قلت منع له في اجواب في محل المنع وقوله ولئن
 سلم غير معقول كلام قال عن التخصيص حاصل ان دعوى بدبهة لا يثبت
 وجوب النظر او ادعينا ان النظر واجب على جميع الأشخاص **قوله**
 غايته إشارة الى اجواب المشبهة العائنة من الاشتغال بالكلام بدعه
قوله والتحقيق حاصل ان القصد غير اختياري ولا يلزم النفس لكن يرد
 عليه انه لا معنى لكون الواجب غير اختياري لكن لا يذهب عليك
 ان غرض الشارح من هذا الكلام اعراض على من قال وجوب القصد
 فقال قلت على ما ذكره من كون القصد واجبا يلزم ان يكون القصد
 واجبا والواجب بان يكون اختياريا فعلى ما ذكره يلزم النفس لا على
 التحقيق فان التحقيق ان القصد ليس اختياريا ولا يلزم النفس فحاصل
 اعراضه انكم قلتم باختيار القصد الذي ادعيت وجوبه على ما هو مقتضى الوجوب
 يلزم النفس لو قلتم بعدم اختيارية على ما هو التحقيق لا يلزم النفس لكن
 لا معنى للوجوب وبالجملة وجوب القصد لا يخرج عن اضطراب نام
 وتحقيق المقام بطلب من رسالته المعمولة لاثبات الواجب
 والصفات المشهورة بالرسالة الجديدة للشارح وكذا من شرح
 الموافقات **قوله** والحق عندى انما قيد بقوله عندى لان الحق عند

بعضهم غيره البتة بقوله قبل الخوف مما حكمة ولي ههنا محكمة
اقرب الى الصواب من المحكمة الاولى وهو انه ان اردوا
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اردوا بالعام فان
كان عليه التوحيب فهو النظر وان كان البعبع فهو الجحيم الاول وان
كان لا بعد فهو القصد وانما قلنا اقرب لشمس المذهب الاربعه
ونعديدها قلنا ان صاحب المواقف قال ان النسخته التي فيها الحكمة
بين ثلثة مذاهب حسن من التي فيها المحكمة بين مذهبين قال الالكلي
اه اشار ان الدلائل الاجمالية كافية وان المذكورات دلائل
اجمالية عندهم وكان ينبغي ان الواجب بتلك الدلائل من غير
تفصيل صوي وكبرى وينتج تعلم ان ذلك كاف لا عراض قد
استدل بالابات الالفاتي وهما بالابات الالفاتي **قوله** واحطت
بجوانب الكلام لا يخفى على ذوي الافهام ما فيه من الابهام وحاله
ان النظر واجب عيني واجب على الكفاية الاول على العوام والثاني
على العلماء الاعلام **قوله** لا لما قبل الى آخر البحث لا يخفى ما في المقام
من الاضطراب العام وتلك تقول ان معنى قوله نفسه فمعنى
نفس الكل والمنشروط لا التكليف او انه بمعنى نفسه فمعنى نفسه
وتخفف في لانه تكليف بالحق **قوله** وبه تصدق الجار والمجرور المحصور لا
النقص بالالهام وامثاله لا **قوله** والنظر فعل اختياري مراده
ان التوحيب المعترضة المذكورة للتوحيب لا يصدق على النظر والمعرفة
فان النظر وان كان فعلا اختياري لكن العلم من احد المقولات
الثلاث ولم يقل احد انه من مقولة الفعل فلما معنى لقوله والنظر فعل

فعل اختياري لكن العلم اه فاجاب بقوله فلعلم ارادوا بالفعل
ههنا الاثر لم تنب عليه بقوله فلعلم توجيه الكلام المعترضة حتى يظن
توحيبهم على ما نحن بصدد **قوله** وهو ان يصدر من الفاعل فعل اه
قبل هذا التوحيب يصدر في بظاير على افعالهم فيمكن ان يوجه التوحيب
فيها قول المراد بالفاعل العبد يرشدك الى ذلك فنعلم المعترضة افعال
الاختياريه للعبد فمبين ما بالمباشرة وما بالتوحيب حيث قال النفس
في شرح العقائد قالوا اه وكذا ذكر الشريف مثله في شرح المواقف على انه
لا فساد في ان يكون في افعال الله توحيب **قوله** والنظر فعل اختياري توطئة
للاعراض وكون النظر فعل اختياري انما يتم على مذهب المتوفين
النظر بالترتيب واما على راي القدماء فلكن يرضون ان العلم لا يكون
من مقولة الفعل اصلا والنظر يكون منه ولو مذهب وبكفي ذلك
في توجيه كونه فعل اذ موجه التوحيب نفع لكن يرد عليه ان العلم عن المحققين
بكل مقولة عين تلك المقولة فعل بعض تلك الاحتمالات يكون العلم
ايضا فعلا قلت بينهما فرق بعيد فانه لا يكون جميع افراده فعلا على ان
في كون النظر فعل سواء كان ترتيبا او مجموعا من كثر كثرين بجنايفهم
من حاشيته مولانا على حاشية شرح المط **قوله** بالفعل مجاز الخلد
بل هو نص في المجاز المرسل الا ان يقال كجه عليه الفعل في مثله قد جوزه
المجاز في الخذف حيث قال في حاشيته يجمل ان يراد بالاسلام اهله
على طريقة المجاز في الخذف ومجاز المرسل واعترض عليه بعض المحققين
قوله وههنا مذهب اخواه فيه انه ليس مذهب آخر بل راجع الى مذهب
الغلاسفة الا ان يقال ان الامام يقول مع ذلك بالاختيار في هذا

الاعراض هو الذي اشار اليه صاحب الموافقات قال لا يفتح
 هذا المذهب وعرضه الاعراض على الامام بالمتشوي المذهب
 وهذا المذهب بصافي وبين من الاشوي احدهما اسناد جميع
 الممكنات الى البدع ابتداء وانما بها كونه قادرا وعرض السبيل لوجوبه
 الكلام الامام ورد الكلام المأثورة بان مذهب الامام لا ينافي القاعدة
 الثانية اذ الفاء وما يصح فيه الترك والفعل فانه يصح منه الترك بواسطة
 ترك الاسباب وهذا القدر كاف في القدرة لكن لا يكون القدرة
 عليه ابتداء فبنا في القاعدة الاولى من الاستناد والابتداء فيكون
 هذا توليد في افعال التدريع كما يقول المعترلة في افعال العباد بالتوليد
قوله قلت حاصله كما لا ينافي الاختيار لا ينافي الاستناد والابتداء
 فان العلم ليس بتولد عن النظر بطريق التوليد في افعال التدريع بل العلم مستند
 الى البدع ابتداء كما ان النظر مستند اليه ابتداء لان النظر مستند اليه
 ابتداء والعلم متولد من النظر فان العلم قد صدر عنه بطريق الاختيار
 توجيها رينا ط قوله واعلم وقوله قال الامام وقوله قلت لا يخرج عن ذوقه
 ولعل وجه رينا ط قوله واعلم انه لا حقيق ان مذهب الشيخ الاشوي
 انه لا ينكر لزوم بين الاشياء الى الآخر ما حقه بكذا ان يذهب
 الوهم الى انه لا فرق بين مذهب الاشوي وتحقيق الحكماء المشهورين
 فان اشار الى الفرق بينهما بقوله واعلماه ووجه رينا ط قوله وقال الامام
 وهو انه ايضا مؤيد لان مذهب الحكماء ذلك فهو عطف على قوله وصرح
 في الشفا يعني الامام ايضا صرح به في الشفا في تحقيق مذهبهم فمضى قوله
 قلت هذا ما ذكرناه يعني ان هذا ما ذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاس

69

الفلاس يعني انه ايضا مؤيد للكلام الشفا يعني ان الامام نطق ايضا بلفظ
 به الشيخ فقلت على هذا تحقيق لا تشيخ على الامام كما يفهم من كلمات
 بعضهم **قوله** واثباته للحركة السرمدية آقح من كان سائلا يسأل ان الامام
 اشوي فكيف ثبتت الحركة السرمدية **قوله** لكنهم دفع ما يكا دنيوهم ان
 ح لا يعني بين مذهبهم ومذهب الاشوي فرق والفرق وجه آخر وهو
 انهم يقولون به بطريق الاجاب والاشوي بطريق الاختيار كذا ذكره
 الشريف في حواشي شرح حكمه العين لكن القسم لم ينفذ اليه لا ينجي
 ان الفلاس ايضا الاختيار قوله لا يذهب عليك ان سبذكرو عين **مذهب**
 الاجاب فان قلت هذا التحقيق مناف بفولام الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد ولقولهم التلبسط من جميع الوجوه ولقولهم بالعلم التامة
 البسطة من جميع الوجوه **قوله** المذكورات كلها من فروع المشهور
 لا التحقيق **قوله** يدعون طرح التنازع **قوله** بل علم انه لا طريق الى العلم
 سوى الحق فان ذلك النقي ايضا ليس **قوله** في الالبيات قول لا يرب
 عليك ان وليهم لا يخص الالبيات بل لا يجري في غير ما فانه يعلم
 ان النظر لا يفيد العلم فيما سوى الحسابات والهندسيات فليعلم
 يجري في الطبيعيات بل في سائر العلوم سوى الحسابات والهندسيات
 الا ان يقال وجه التخصيص ان الكلام في الالبيات ربما يقال الرب
 ايضا حيث هو اقرب اليه من جبل الوريد قلت ذلك معنى آخر لقوله
قوله هو بينه اي نفسه الناطقة بدل عليه قوله فيما بعد عن مؤلفه نفوسهم
 لو كان دبا فمعي القرب ط ولو كان مجردا فليس القرب الا باعتبار النطق
قوله من حيث الكنه اي من حيث النصور **قوله** وانما جوهرا وعرضا

من حيث التصديق باحوالها فلا يرد ما يقال كيف يتعارض الادلة
مع ان المراد بمعرفة النفوس هي المعرفة من حيث التصور لا التصديق
فان المراد بمعرفة النفوس علم من التصور والتصديق والمراد من الادلة
الموردية على التصديق باحوالها من كونها جوهرا او عرضا مجردا او ذاتا
قوله قلت مشتمل على ثلث نقض تفصيلي على ثلث مقدمات معينة
قوله على انه لو تم لدل نقض اجمالي وفيه ان السند سياست لا كثره للحل
فيها بل هي علوم منسقة مسطمة فلا يجري الدليل فيها وكان لا حظ
ان متعلق السند سياست ابعاد من النفس لم يلاحظ كثره الاختلاف
وعدمه **قوله** لعل الاختلاف في الاحتياج الى العلم على عدم العلم به آي
بالاحتياج لا على عدم العلم بالعلم على ما هو قدحاهم فحاصله نقض اجمالي
معهم فلا يرد ما قيل النقض منقطع لانهم متفقون على حصول العلم بهم
قوله لكان ممكنا فيكون جازما في الملازمة بحيث **قوله** لان القدم
ينافي التاثير عندهم منقوض بالصفات الا ان يقال ان التقدم يتا
التاثير لان العلة الاحتياج عندهم محدوت فهو يرجع الى اسبذره
التي خلاصه الكلام في هذا المقام ان الوجود المحلي عام وكنته خاص ان
احدهما وجود الواجب لذاته وتاثيرها وجود الممكنات والاولى محضه
بسلب الاضافة يعني ان مبرزه امر عدمي هو سلب الاضافة والى
مخصص بالاضافة يعني ان مبرزه هو الاضافة الى غيره من الالهايات
الممكنة فان الوجود غير الالهايات في الممكنات لا يجنف عليك ان
من جهة محقق المتكلمين المنقذين في ان وجود الواجب هو عينه الاشئ
مع ان الوجود في الكل اي الممكنات والواجب مخصص بسلب الاضافة

الاضافة الى غيره عنده في الكل عين عنده فالتفصيل يستقيم على مذهبه
ولو كان المراد بمحقق المتكلمين غير الاشئ فيكون قوله ولا عين
شي من الموجودات مستطردا اذ كنا نحجب عنه بانه بمن حظه
مذهب الاشئ واعلم ان محل النزاع ليس هو الوجود العام البديهي
فانما عينه عند الكل فان الاشئ وجمهور المتكلمين هو الحكم الذي
بينهم النزاع في هذا المقام كلهم متفقون على ان الوجود المحلي زائد فالنزع
انما هو في الوجود اجمالي حاصل من انه عين في الممكنات والواجب البديهي
وهو مذهب الشيخ الاشئ وآبى الحسن البصري كما انه عين الواجب
فقط وزائد في الممكنات وهو مذهب الحكماء اذ زائد في الكل وهو
مذهب جمهور المتكلمين فالمراد به آخره لا الوجود المحلي البديهي وقوله
فيكون النزاع لفظيا ليس كذلك وهذا خلاصه قوله قلت فان خلاصته
ان الكلام في الوجود الخاص الذي هو معنى آخر غير المحلي فبعضهم يقولون
عين على التفصيل السابق من المذاهب الثلاثة فكيف يكون النزاع
لفظيا مع ان مورد النفي والاثبات انما هو الوجود الخاص **قوله** من
الالهايات الموجودات اي صفاتها الخاصة واي الموجودات الخاصة
فان النزاع انما هو للكل من افرادها والالهايات ليست افرادا
لا وجود بل الوجودات الخاصة افرادها دليل يناقض قوله المراد
بالوجود ما هو مبدء النزاع هذا المفهوم فانه يفرق من هذا الكلام ان
الالهايات مبدء النزاع ومن كلام الاخير ان وجوده انما هو مبدء
النزاع لكن المراد ما ذكرنا فلا منافات ويمكن ان يجعل الالهايات
على معناها الحقيقي ويكون النزاع فيها في بادي النظر اي النزاع

منها بالبدية وان كان الاتباع بحسب دقة من صفاتها الخاصة
فما ذكرنا من ان مبدأ الاتباع هو الصفات هو الكلام المحففي وما
ذكره من كون الماهيات مبدأ الاتباع هو الكلام الظاهري نرى
ان في بادي الرأي فلا ينافي ما سبق في من ان مبدأ الاتباع هو الاتباع
فانه عند دقة النظر والاتباع من قبيل اتباع الكل من افراده يعني ان
ههنا وجودا عاما كليا مشتركا معنويا متواطفا ومسا او مشتركا لفظيا
هو مسرع من الماهيات باعتبار وجوداتها الخاصة كالانسان المتبع
من الكثير الذين تحتها وهو اما وسج منها والاشخاص اما تخصصت
بالخصوصيات على ما صرح به سيد المحققين في حواشي شرح المطالع **قوله**
وفي الممكنات انزاعا على أي الوجود الخاص فان انزاعا على ما هو
الوجود فان الماهيات ليست مجعولة فان قلت هذا ينافي كلامه
السابق من ان مبدأ الاتباع هذا المفهوم البديهي هما الماهيات
قلت المراد بها صفاتها الخاصة على طريق مجاز المرسل ومجاز المحذوف
لأن هذا ويكون اتباع الكل من افراده فان قلت لا يتم ذلك في ما
الواجب فانها بنفسها مبدأ الاتباع قلت مبدأ الاتباع فيها
ايضا الوجود الخاص غائبا الامر ان الوجود هو عين الذات الواجب
وربما يقال لا معنى لكون الخاص عين الذات ومغايرة وجود المطلق
فان المطاوعة من المقيد **قوله** ذلك كذلك لو كان المطلق ذاتيا
لكن على هذا المذهب الوجود كلي متشككا والمتشكك لا يكون ذاتيا بل معنى
فان الوجود عوض عام بالنسبة الى افراده قبل من المفور عندهم الوجود
معدوم فاذا كان فرد منه وهو الوجود الواجب موجودا فكيف

كيف يكون معدوما **قوله** فان قلت على مذهب آية يعني لا ينبغي نزاع
بين الفيلسوفين لان ذاته بذاته مبدأ الاتباع ذلك فيكون الوجود
عين الذات وخلصة قوله قلت انهم يبطلون هذا المذهب انهم
يقولون به بطريق التعليل ومن البين انه لا بد من المغايرة بين العلل
والمعلول فالنزاع بين الفيلسوفين باقي والذي يحظر بالبال انه لو كان
الوجود ذاتا فاذا نظرنا الى الواجب وقطعنا عن جميع الاموال لدر
لزم ان لا يكون الواجب موجودا وهذا امداد منا للشيخ لا الحكماء
قوله لا اله الا هو الخالق كل شئ قبل هذا الدليل لا يثبت المدعى لان
المدعى انه لا خالق سواه **قوله** يمكن ان يقال انه خالق كل شئ بما
بالاستقلال ومعنى قوله لا خالق سواه اي بالاستقلال لكن لا يصح
للدواعي المعترلة ولا يصح للدواعي الاسناد ولا يكون نصا في مذهب
الاشعري الا ان يقال انه لما ثبت انه خالق كل شئ وبطل توارد العلل
لزم المدعى لكنه يرد بعد انه ليس دليل مستقل بل هو دليل بطل حجة
ابطال مذهب الاسناد وتوابع الشئ بالجوهرنا ويل من غير تعويل
لانه يستلزم تخصيص بعض موارد الاتفاوه وهو غير فعال لا اختيارية
من الاعراض **قوله** قبل ظهور البسوع اشارة الى انه اجماع في ذلك
الوقت وكفى به اجماعا **قوله** البحر المحض في العبادة اجماعا الى ان قيل في
الفرق بين الكشاعة والهجريه من ان مذهبهم حير محض مذهبنا جبر
متوسط وفي هذا التقدير اشعار ما اوردوه المعترلة علينا من الفرق
حركة المرتعش وحركة المختار لا يبطل مذهبنا بل مذهب الهجريه **قوله**
ولا يبطل وجوب لا يقال في الملازمة بحث اذا لا يلزم من بطلان مذهب

المعزلة بالمعزلة ومن ابطال مذهب المعزلة بالادلة وجود
اعتقاد مذهبنا يجوز اعتقاد مذهب القاضي او الاستاذ او الفقيه
لانا نقول بكل خالق الافعال على ما يكون له دخل في خلق الافعال
سواء بالاستقلال كذهب الاعزال او بجزئية فح لا ينبغي اعتبار على الملائمة
والمعزلة افترقا فبين فترقة ادعو الضرورة وهو كما ان ابو الحسن
وانبائه وفترقة ادعو النظرية ويحج لهم على ما صرح به في شرح المواظف
ونشرعينا **الحج** التي ذكرنا العلامة المتنازلي في شرح العقائد فافهم
ما اورده افضل المتأخرين مولانا عصام الدين من انه جعل المعزلة
بالدعوى ضرورة فنجعل من حجهم محل نظر لان الذين جعلوا الدعوى
ضرورة هو ابو الحسن وانبائه ويحج ليست لهم على انه يمكن ان يكون
تبينها في صورة الحج فلكونها في صورتها استعير لفظ الحج لانه في
في الكلام بل ان ابو الحسن في هذه المسئلة ليس بمعزلة كما صرح به في
المواظف ومن جعل حج المعزلة انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال العباد
لكان هو العالم والقاعد والآكل والشارب الى غير ذلك نعم عن
ذلك اقول ان الله لم يبقوا ليعدم خلق الافعال الاختيارية فانه
لو كان هو الخالق لكان هو المتعش الى غير ذلك وذكرنا
الكلام لبعض الفضلاء فنلقاه بالقبول **قوله** واكثر المعزلة المشهور
في الكتب ان المعزلة كقوله فلعلة فبعدم بالكثر لعدم موافقة السلي
معهم قد يقال ان الافعال لا يمكن من التدفع فلا يكون بعدة
العبد وحده اقول كما انه اراد المبدأ القريب ولا شك في قدرة
العبد وحده **قوله** والاستاذ ابو الاسحاق ان اراد ان

72

كل منهما مستقل ففساده غني عن البيان وان اراد انه ليس بشئ منها
مستقل لزم عجز التدفع وبالجملة فذهب شنيع الا ان يراد ان الله مستقل
لكن التدفع فوسم لشبهة خلق البعض الى العبد في لزم ذلك الفساد
اي لزوم العجز لكنه ايضا شنيع قبل ان كان الكسب مخلوقا لله فلا شئ
للعبد وان كان للعبد ثبت ان العبد خالق لبعض الافعال او فاع
ان الكسب امر اعتباري اذ مسئلة خلق الاعمال نعم الاعتباريات
قوله قلت الظاهر اقول في مرجع الى مذهب الاشعري ولا يكون مذهبنا
مستقل او يرجع الى مذهب الاستاذ لو اراد المدخلية بطريق الخلق
وقية بحيث اخر فانه لو اراد المدخلية بطريق الكسب فهو مع انه خلاف
الظن من كلامه حيث قال ان قدرة العبد مستقلة في وصف خلق الطاعة
فليس كذلك او لا مدخل لقدرة الله في الكسب حتى يكون معا مستقلا
وان اراد ان الله مدخل في الخلق فهو وان لم يلزم عليه ما على المعزلة
لكنه يلزم عليه ما على الاستاذ وهو ايضا شنيع فهو والاستقلال
في الخلق متساويان في المحدث فلم ازل في الكلام الا ان يقال ان مذهب
المعزلة اشنع حيث يقال بالاستقلال في الخلق مع ان هذا حسن الظن
لله بالقاضي والافجوز ان مراد القاضي بالاستقلال ويلزم عليه ما على
المعزلة وانما حكم بانه يلزم عليه ما على المعزلة ولم يحكم بانه يلزم عليه
ما على الاستاذ لان الاستاذ ليس قائما بالاستقلال وعلى تقدير ان يراد
الاستقلال لا يرجع الى مذهب المعزلة لكن يلزم عليه محدورهم لان
المعزلة فانهم بالاستقلال في كل الافعال لا واحد فقط وعلى تقدير
ارادة المدخلية لا يرجع الى مذهب الاستاذ ولانه قال بالمدخلية في كل

انفعال لكن يلزم عليه محذوره في الخلف وعلى تقدير المدخلية في الكسب
 ايضا لا يرجع الى مذهب الاشعري من وجهين احدهما الاستقلال
 في الكسب وثانيهما في كل الافعال **قوله** قلت هذا مبني على ظ كلام الحكماء
 اقول هذا النسب مبني على ظ كلام الحكماء فان ظاهرهم ان فاعل الجواهر
 هو الفعل الفاعل فلهذا لا يستقيم على ظاهرهم ولا على تحقيقهم مع ان كلام
 الامام يشوبه ان المعترلة متفقون مع الفلاسفة في الايجاب وليس
 كذلك على ما هو مصرح به في اكثر الكلام مبني ويمكن ان يجعل كلام الله
 على الاعتراض عليه بان يقول قلت هذا معناه انه لا يصح هذا الكلام
 على راي المعترلة ولا على تحقيق الفلاسفة بل هذا مبني على ظ كلام الحكماء
 وليس للمعترلة ولا لتحقيق الفلاسفة ويمكن ان يكون المعنى على ظ كلام
 الحكماء بناء تزلهم فانهم متزلون في تلك القاعدة فيسندون الاشياء
 في الظ الى غير العقل الفاعل كصورة النوعية والمزاج وغير ذلك كما عبيد
 فيها نحن بصده او يقول يجوز ان لا يكون على ظاهرهم الفعل الفاعل
 مستقلا بل هو الظ من كلامهم فيكون للعبد دخل في افعاله كما ان
 الاستبعادات في المواد الاخرى ودخل بل قد يكون للمزاج والصورة
 النوعية ايضا مدخلا فيكون الاسناد الى العبد اسنادا الى ما دخل في بني
 الظ لا يقال في يجوز ان لا يثبت في التحقيق اسناد الى الوسائط لانا نقول
 وساطة العبد مبني على ما هو المفروض ويمكن الاجواب عن تزلهم بانه
 مبني على المسامحة يعني ان الفاعل بناء على المشهور وان كان العقل
 الفاعل لكنه ليس مستقلا فالاسناد الى المزاج والميل والصورة النوعية
 مسامحة المشهور كما ان المشهور مسامحة التحقيق المفروض من النقل

النقل من مهبنا وافتراضنا ان الحكماء فانهم بان الاشياء
 كلها مستندة الى التدريج **قوله** وهذا موضوعه الاول لا غير قد يتوهم انه منسب
 للحكماء من انه ليس للعقول كالات منتظرة بل العقول كالمبدء الاولى
 منزلة عن معنى القوة فلما وجه لقوله لا غير اقول ذلك مدفوع فان كلامهم
 ذلك مبني على المشهور وهذا على التحقيق **قوله** قلت حتى ان اه فيه وجه
 ارتباط بما قبله لا يخفى من كدر وهو ان هذا الكلام في الوحدة فقط
 والكلام السابق كلام في جميع الصفات **قوله** كونه الشيء منفردة آه فيه
 ان الشيء قد يكون منفردا في امر غير لا ينفصل عن الشيء منفردا ليس اولى
 الا ان يقال المراد كون الشيء بالنسبة الى صفة الكمال منفردا اولى كلام
 خطابي بالنسبة الى المقدمة الثانية حيث قال والواجب ان يكون
 في اعلى مراتب الكمال لانه دعوى من غير برهان فغاية ما يقصد هو الظن
 وقال بل شوي في مقام الترتي بالنسبة الى المقدمة الاولى فان كون
 الشيء منفردا لا لا يخفى عن حدته كما سمعت انما واستدل الفريفيان
 المستورد في الكتب المطولة ان هذا الاسناد لال للفساد واما استدلال
 المعترلة فهو ما يشير اليه الله من قيام الجواهر بذاته واثبات الذات
 وهو كوكبكيف والنصارى كبرت باثبات ثلثة من القدماء في حال
 الاكثر لا يقال كجمل ان يكون ذلك الاسناد لال للمعترلة خاصة ويكون
 هذا مشتركا بينهم وبين الفلاسفة لانا نقول المعترلة غير فائدين كماله
 اللازم من الاخيرين فانهم يجوزون ان يكون فاعلا وفاعلا معاني
 قوله واستدل الفريفيان ليس في موضعه وكان اوفقه في ذلك
 لتوافقها في المدعى **قوله** وتلك العلة قد يقال يجوز ان يكون المجموع

الواجب مع الغير قول هو داخل في الشق الاخير فان مجموع الواجب
 والغير غير الواجب وكذا قال القوم المركب من الواجب والممكن
 ممكن وعلى تقدير ان لا دخل فيه فهو مشترك معنى الشق الاخير في المحذور
 ان يصدق ان الغير له مدخل وان اردت ان الواجب فقط له
 مدخل فهو الشق الاخير **قوله** بين المتكلمين كلام ان اراد اطلاق الكلام
 فكل يستقيم بالنسبة الى الشيعة وان اراد اثبات المهادي فذلك
 وان كان مستقيما بالنسبة الى الشيعة لكنه غير مستقيم بالنسبة الى المعتزلة
قوله من الاعتبارات لو كانت من الاعتبارات العقلية فكيف
 يكون عين الواجب والآراء ان يكون الواجب اعتبارا بالآل ان يقال
 اراد بالعينية سلب الغيرية فسلب الغيرية لصدق باعتبارين كما
 لا يخفى **قوله** على نفي الغيرية الاولى ان يقال على العينية حتى يتميز عن
 مذهب الاشعري فان الاشعري ايضا قال بنفي الغيرية فكانه اراد
 الغيرية على مذهبهم فانه لا نفي الغيرية على مذهبهم ثبت العينية اذ لا واسطة
 عندهم بينهما والواسطة انما هو اصطلاح جديد من الاشعري على ما رح
 به الامام الرازي **قوله** فلا يكون مصدرا للكثرة وهذا مبني على كلام
 الحكماء والافقحهم ان لا يؤثر في الوجود الا التدفع فيكون مصدرا
 للكثرة وفروع المشهور وغير فروع التحقيق ولا يذهب عليك ان لا يمكن
 اجواب عن الاعتراض على الشيخ الرئيس بانه يلزم كون الشيء فاعلا
 وقابلا معا بانه فاعل من جهة وقابل من جهة اخرى فانه اعتراض
 بحسب المشهور وبحسب المشهور المبدأ الاول بسبب حقيق
 فلا يغابر فيه اجبهات **قوله** لا اجمع عليه العقل كيف اجمع عليه العقل

العقل مع ان المعتزلة ينفون الصفات وكذا الفلاس ينفيون الصفات
 ايضا ولعلك تقول انه لا يلزم من اجماع العقل ان يكون زائدة
 بل كلام منفقون على انه عالم وقادر مثل ما ذهب اليه عالم بعلم وهو عين
 ذاته لكن باني عنه قوله فيما بعد والمص **قوله** ان لم يصرح بزيادة صفاته
 لكن اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال فانه لو كان اشارة
 الى الزيادة لكان رد اعلى الحكماء والمعتزلة والشيعة فكيف يكون مجزا
 عليه للعقل **قوله** واحتمل ان بين الاشارة الى الزيادة وبين كون هذه
 المقدمة مجمعة عليه مناهات بيته والقول بان هذه المقدمة اشارة
 الى تربية اي الى صفات السلبية ومن البين ان الكل منفقون على
 الترتيبات سوى المجسمة وكذا القول بان العقل مختصون باهل
 السنة بشرط عقل غيرهم منزلة غير العقل بعبد جدا وتختصم
 باهل السنة بناء على ان المجزئة المنسوبة غير معين في الاجماع وبرد الاعتراض
 على تقدير الاشارة الى الترتيبات وعلى تقدير الاشارة الى مجموع
 الامر من بالمجسمة **قوله** الا ان يعبرهم من العقل والوجه الوجوه في الجواب
 ان يقال ان هذا على طريق النقل عن ابن تيمية وما يصرح به من الاشارة
 وهو مرضي **قوله** عند ما يرد بعضهم المتكلمين لكن لا يلزم منه
 جمهورهم ولكن ان نقول عنه الاحتجاج هو حدوث اي الحدوث مدخل
 في العينية سواء كان حدوثه عنه مستقلا كما هو مذهب جمهورهم
 او جزئيا كما هو على مذهب اليه بعضهم من ان العلة مجموع الامكان
 والحدوث او شرطا على ما ذهب اليه بعض آخر منهم من ان عنه
 الاحتجاج الامكان بشرط حدوثه فلا وجه لما قيل ان عليه الامكان

بشرط حدوث فلا وجه لما قيل ان عليه الامكان بشرط حدوث
 فانه ايضا ينافي كون الممكن قد بانه ينافي الشرط **قوله** وضعفه
 يعني ان علته الاحتياج عند المتكلمين هو حدوث وما ذكرتم من انها
 لو كانت ممكنة فلا بد من علته انما يستقيم على مذاهبكم حيث جعلتم علته
 الاحتياج الامكان فقال المحقق وضعفه طبعي ان الحكماء يعلمون انهم
 يجعلون علة الاحتياج حدوث ولكن يفرضون على ذلك المقدرة
 ويقولون لا جعلتم علة الاحتياج حدوث وجب عليكم نفي القديم
 الممكن **واما** اذا ثبتتم فعلهم قولا متناقضا مع انه لا يطردها عنهم
قوله متناقض في نفسه اي قدم الصفات قول متناقض في نفسه
 اذا كانت ممكنة فاجتباها الى الموصوف البدهي فبما فرضنا
 عدم الاحتياج يعني ان محمول هذه القول موضوعه متناقضان وهذا
 قول متناقض في نفسه ومناقض لثلاث قواعد على تفصيله في المحاشية
 الثانية وهذا اشكال قوي يرد على المتكلمين المتيقنين للصفات القديمة
وربما يقال انه يجوز ان يكون مرادهم من كون علة الاحتياج حدوث
 هو حدوث الزماني فلا ينافي قدم الممكن **اقول** ذلك ذهاب الى مذاهب
 الحكماء من اثبات حدوث الذاتي واما المتكلمون فلا يثبتون حدوث
 الزماني وهذا مثل ما قال في شرح العقائد من ان قدم الصفات ينافي
 قولهم ان كل ممكن حادث ثم قال لو كان بالحدوث حدوث
 الذاتي فهو بخلاف اصطلاحهم فانهم لا يثبتون حدوث الذاتي بل
 الزماني فقط وفي كلام الفاضل الشرواني لا يمكن التعميم من هذا الاشكال
 حيث قال في مفتاح الاثبات لا خفاء في ان جزم الفعل يكون الشيء

عادنا او ممكن حكم بان له مؤزرا سواء علم ان علة الاحتياج الى المؤزرا الامكان
 او حدوث او لم يعلم فالجواب ان الحكماء مع حكمه بان علة الاحتياج الى المؤزرا
 الامكان وحده يفتح ان يستدل بالحدوث على الاحتياج الى المؤزرا ان
 المتكلم مع قوله بان علة الاحتياج احد الامور الثلاثة لا الامكان وحده
 يجوز ان يستدل بالامكان وحده عليه فالقول بان الاستدلال بالامكان
 او حدوث عليه يوقف على ان يكون علة الاحتياج عنده احد الامور
 المذكورة كما يفهم من قوله بنا، على ان علة اه ليس على ما ينبغي انتهى كلامه
ويظهر منه انه يجوز للمتكلم ان يقول علة الاحتياج في الصفات الامكان
 وفيما عدا ما حدوث **قوله** مخالف لا اجمع العقلاء قيل ان العقل
 اتفقوا على انه منصف بصفات الكمال ولم يتفقوا على انه ليست
 الغير بل يجوز ان يكون تلك الصفات من الغير **اقول** ان من جمل صفات
 الكمال ان يكون كاملا في نفسه لا مستكملا بغيره وهذا اعراض مشهور
 بعلم السند **قال** الامام لو اجمع جملة لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
 الوجه صرنا الى بالازام مذهب هشام وهو انه نع لا يعلم الاشياء قبل
 وقوعها وانت تعلم انه ايضا تشييع جدا فالوجه في الجواب ما اختاره المحقق
 الدواني في رسالة خلق له لا اعمال **اقول** في دفع ذلك الاشكال
 ان العبد لا يعلم اي طرف من الوجود والقدم فهو يصرف اختياره
 الى الفعل **وقد** لا يرد عليه شيء وهذا احسن مما حقه الله في رسالة خلق
 الاعمال ولا حاجة الى الامر التشييع الذي ارتكبه هشام من انه نع لا يعلم
 الاشياء قبل وقوعها **قوله** من حيث كونه تخصيصا آه ويزعم تخصيصه
 ثلث قواعد الاولى ان كل ممكن حادث والثانية ان علة الاحتياج

الى المؤثر هو محدث والثالثة ان كل ممكن مستند الى التدفع بالآثار
قوله للقاعدة واراد به الجبس فيشمل القواعد الثلاث غير منصور والا
لزم ان يكون جادنا **قوله** ولا محذور من حيث كونه تخصيصا وقوله الفصل
تخصيص بينهما شايبة منافات فافهم مع دفعه **قوله** اسندل
القائلون بالغيرية بان النصوص آه فيه ان الاسندل بالانصوص
ليس للقائلين بالغيرية فقط بل القائلون بانها لا هو ولا غيره ايضا
يسندلون بذلك النصوص فهذا وان يعذبهم في مقابلته الحكماء
لا يفسد هم في مقابلته الاشاعة لا يقال المراد بالقائلين بالغيرية
هم القائلون للعينية حتى يشمل الاشاعة لانا نقول قوله بعبد هذا
واسندل القائلون لا هو ولا غيره نوح بآبي عنه **قوله** بان الشرع والعرف
آه فيه ان هذا يخالف دعواهم فان دعواهم معصرة على الصفات
القديمة وهم يعترفون بمغايرة الصفات الحادثة والذات وما
ذكره ناظر الى جميع الصفات برشدك اليه قوله مع ان فيها اجزاء
وصفاته آهي صفات زيد يعني ان صفات زيد ايضا لا يغاير الذات
مع انها حادثة فلعل اطلع على دعوى لهم في مطلق الصفات لكن نفهم
للغيرين من جواز الانفكاك مشعوبان الصفات الحادثة مع الذات
من الغيرين **قوله** بان نفى الغيبة بهي ودعوى البديهة في
محل النزاع غير مسموع سيما وقد ذهب اليه جميع من العقلاء **قوله** نفى خبر
المنفى وهو لا يخفى عن شعور فكأنه اراد بالمنفى المنفى الظاهري الذي دخل
عليه المنفى وان كان مشعوبا فقط موقفة بالتام وترك اللام سهو من
قدم النسخ **قوله** في خبره عدم وبما يقال ان فوض مجردين قد يمين

قد يمين فالنفس الى الخبر والعدم لا يفيد لا ليس سائلا ولا مكال
المجردات **قوله** من انقضى كالمقضى الذي اوردته الجاني بالابن 76
لكنه بدفعه الجواب المشار اليه بقوله قلت كما انه بدفع النفس بالجبين
وبالابن المفروضين لكن ينبغي ان يقال انه لا حاجة الى تغيير التعريف
ولا تعويل عليه بل التعويل انما هو على قوله قلت النفس غير واردة يعني
ان مادة النفس في التعريفات ينبغي ان يكون من المحققات وبه يتدفع
النفس ايضا لا بالابن المفروضين **قوله** بل احدهما فلا نقض **قوله**
يمكن ان يوضع جسمين قد يمين بينهما علة فوج لا يمتنع عليه الجواب
الاول من ان مادة التقض فانه بعد تسليم ذلك لا شئ من الجوابين
الاخرين وهو طالا ان يقال ان الجسمين لا يكون بينهما علة في اللزوم
بل علة في اللزوم يكون بين الذات وصنعة **قوله** يقال اذا قلتم ان
الجسمين المفروضين كذلك لا يكونان خبرين كما قال فان علة في اللزوم
هي التي بنا في الغيرية **قوله** على التعريف المختار لانه اراد به الغير ههنا
لفظ انفكاك انما هو فيه لاني الاول وان كان الاول ايضا مستند عليه
معنى لفظ المختار ايضا بشعوبه ويجوز ان يراد من التعريف الاول بناء
على ان الاعراض مدفوع قوله لا متناع عدم فيه ان عدم الباري و
الساكن متناعا لكنه ينفك عنه في الخبر **قوله** فانه الدليل لا يثبت المدعى
فان الكلام انما هو في التعريف بالغير اليه ويكتفي فيه بالانفكاك في الخبر بل
نقول بنصه انفكاك الباري عن العالم في عدم الخبر وكذا العالم
في الخبر او نقول ان العالم ينفك عن الباري في عدمه وبه يمدى عنه
في الخبر الا ان يقال انه ليس بشئ لانه ليسا على نبرة واحدة كما يشعوبه

كلام الموافق ويمكن جواب بان المعنى من الانفكاك في التجزؤ هو ان
يكون لكل منهما خبرا مغايرا خبر الآخر وكذا اورد القوم بعد زيادة قيد
الخبر النقص بالامتنان المفروضين مع انه يصح في عليهما متكلمين في التجزؤ
بمعنى انه لا خبر لهما واما الانفكاك في الخبر بحسب مفهوم اعم من ان يكون له
خبر او كان له خبر لكنه يكون مغايرا خبر الاخر لكن الثاني هو المبادر والى
الاول **قوله** واجب عنه فيه انه مع هذا الجواب ايضا يرد النقص بالعرض
ومحل الخاص على ما صرح به النقض اني فهو غير حاسم لمادة الاشكال قوله
ولا يجوز ذلك آه بما يقال يجوز ان يتعقل وجود الموصوف بدون
وجود الصفة وكذا يجوز بدون الكل آه ان يلتزم فيه كجنيته اي
الموصوف من حيث هو موصوف وكذا يجوز من حيث هو كجذوع
لا حاجة الى هذا الجواب وانما حصل انه ان لم يلتزم فيه كجنيته لا يتم
الجواب ولو لاحظت فليكتف بمن اول **الامور** لا يستلزم عدم احدها
اي عدم كل واحد منهما عدم الآخر لا عدم احدهما على التبعين حتى
يستقيم الكلام قد يقال في التعريف عين الاول **قوله** في غير كفي
في هذا ملحة الاستلزام دون الاول **قوله** بما يقال ان في الاول ايضا
استلزام بملحة الجواب لكن لا يخفى انه بعد البناء التي يعجز فيها الاستلزام
بخلاف هذا فان الاستلزام فيه مخرج **قوله** بل جميع اللوازم واللزومات
فيه ان شهدا بشي بان اللوازم واللزومات من افراد الغير مع انه ينبغي
ما سبق من قوله فان علاقة اللزوم عندهم تنافي الغيرية وحمل قوله
فان علاقة اللزوم اه على المصلحة لا يجدي نفعا فانه قال بل جميع اللوازم
واللزومات ينبغي خارجا مع ان بعضها من افراد الغير في يفيد حمل

٢٢٢
حمل تلك القضية على المصلحة دقيق ويحتمل انما مل حقيق في هذا بحيث
وهو انه قال هناك فان علاقة اللزوم هي التي تنافي الغيرية بطريق
المحصص ان الكل والخبر لا يكون غيرا عندهم فعلاقة الجزئية والكلمة
ايضا تنافي الغيرية عندهم الا ان يقال انه لا يحل مادة عن اللزوم حتى
الكلمة والجزئية فآية انه لزوم اهل العربية لا اللزوم الذي هو مصطلح
ارباب المعقول الا ترى ان ارباب الاصول يقولون الدلالة الالزامية
ويزيدون به ماعدا المطابقة وحاصله ان الترتيب وان كان مانعا
لكنه غير جامع لمخرج بعض افراد الموصوف وهو اللوازم والملزومات
والصانع مع العالم **قوله** فلا يرد عليه الا النقص المذكور في النقص بالصانع
والعالم والملزوم واللوازم ومن هنا يعلم ان غرضه من قوله واللوازم
آه اعراض لا لتحقيق مقام **قوله** عين الاشارة الى الآخر قد يقال ان
الاشارة الى الصفة ليست عين الاشارة الى الموصوف **قوله** ذلك
كذلك لو كان المراد بالاشارة الاشارة العقلية او الاعم منها ومن
الحسنة لكن المراد من الاشارة الاشارة الحسنة فلا يرد ذلك والذي
بدل على ان المراد من الاشارة الاشارة الحسنة قوله وتقدر بالان تقدير
اما اورد لدخول صفات الترتيب فانه لا اشارة حسنة تخفيها فيها لكن
فيها اشارة تقديرية فانه لو فرض انها يكون مستاثرا بها بالاشارة
الى الباري فع وتوارد الاشارة العقلية لما احتاج الى قوله وتقدر
فان الاشارة العقلية فيها تخفي لا تقديرية **قوله** ولا بأس به حاله
ان الترتيب ان كان بالاعم ولا يكون مانعا من دخول الاغبار لكنه
ليس بمضر لانه لا يتخذ من نحن بصده لانه ان مراده انه لا بأس به

كونه من افراد على ما هو بمقتضى بناءى فتا وذلك التوهم تغليباً
 لان الغرض منه آه فانه صريح فيما ذكرناه ولو كان المراد ما ذكره يقال على
 قوله فان الغرض آه فانه من افراد المتوقف **قوله** لان الغرض منه
 الاخر آه فانه لا اخرا عن تعدد القدماء، وكأنه اراد الاحتراز
 عن تعدد القدماء المتغايرة فيه ان المقصود نفي تعدد القدماء
 المتغايرة وهو يتوهم عليه **قوله** وما نقل كانح س ل م واد على
 قوله ولا بأس به نظيره المك كيف نقول ولا بأس به اى بدخول الجوز
 والكل في تعريف الغير مع انه لا يقول به احدى سوى جعفر بن حارث
 وعند ذلك من جهلانه فكيف نقول في حق قول عد صاحب سببه
 جاهلان لا بأس به فاجاب بقوله لا يصح للمتعول عليه لكن لا يذهب
 عليك ان الكل والجوز ليسا من افراد الغير حقيقة بل هو قال لا بأس
 اى يكون التعريف اعم ولا يكون بالنعالة لا دخل في هذا المقام **قوله**
 قال الامام مراد الامام ان النزاع لفظي **قوله** وهو نفي لزوم تعدد القدماء
 فان مع هذا ايضا القدماء متعددة نعم لو كان غنيا لم تعد ولكن لا يذهب
 عليك انه ان اراد نفي لزوم القدماء، فذلك لا يترتب عليه وان اراد
 الغرض نفي لزوم تعدد القدماء، المتغايرة فذلك يترتب عليه والخط
 ان الغرض هو الثاني وهو يترتب عليه ويمكن ان يكون مراده انه لا يترتب
 عليه اى لا يتوقف قائما لو فرضنا انها متغايرة فانها صفات والمخ
 هو تعدد الذات فظهر انه لا يتوقف على اصطلاح الاشياء كما لا يخفى
قوله بنا، على انها لا هو ولا غيره قبل ان يجواب يتم بقوله ولا غيره فلا
 دخل بقوله لا هو فيه وبما يجاب بانه انما الى به لتلا يتبادر الوهم

الوهم الى العينية **قوله** فلا نهانهم قد ما مسئلة قد يقال الكفر لا يترتب
 من اثبات تعدد القدماء **قوله** انهم يثبتون بطريق الشركة على
 ما نطق به القرآن الكريم من قوله تعالى قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهم
 يثبتون بطريق المعبودية **قوله** اما سمعنا الدليل السمعى عام يثبت به
 جميع مواد العلم وبما يقال ان الدليل العقلى خاص لا يثبت باثبات
 جميع المواد فان الافعال المتقنة بعض اقوال افعال التدنق متقنة يشهد
 به كلام الموافق **قوله** كما قال السديع سترهم آه بما يقال انه لا يصلح
 شأ هذا لا يخفى فيه لانه ليس الكلام في انه الحق بل في علم قول كانه اراد
 الحق في جميع الوجود **قوله** فانها مخلوقة السديع على اصول الاشياء
 وبما يقال انها لا يخرج عن الكسب فانها كالعباد كما صرح به المولى
 الحنبلى وغيره من الفضلاء، فكما ان خالق الافعال المتقنة يعلمها فكذا
 كما سها فانه لا يتصور الكسب بدون الشعور فكما انه لا يتصور الخلق
 بدون فان الافعال الاجتريية مسبوقه بالشعور **قوله** ولا يرد على
 الايراد لنقص اجمالى وقوله يصدر عنها مقدمة وهناك مقدمة اخرى
 مطوية هي قوله مع انه لا يعلم بها فاجواب الاول منع للمقدمة الاولى
 والثاني للمقدمة الثانية ويجعل ان يكون متعلقا بالمضاف اى غير
 البيوت وبالمضاف اليه اى غير الخلق **قوله** وهذا ما دافق فيه الفلاسفة
 توطئة للرد على المشعبيين على الفلاسفة بانهم قد كفروا في هذه المسئلة و
 اشتروا عنهم شارة الى انه مشهور غلط يعنى اشتروا عنهم لكنه ليس
 مخفهم **قوله** اجزى اثبات المادية سواء كانت متغيرة او متسكنة وهذا
 احسن مما سباني من قوله وكان الجبر المتغيرة وايضا من قوله موصوفا

للتغير لا بهام اختصاصها بالتغير قوله وكان يجوز المتغير الاول
يجزى الى المادى او المتشكى حتى يتم الكل فان لا فلاك ليست
من اجزئيات المتغيرة لا يقال ان اجزئيات المتغير ليس معلول بالذات
لانا نقول كلامهم يشمل المعلول بالذات كما هو التحقيق والواحدة
كما هو المشهور حيث قال في الموافف بواسطة او بغير واسطة قوله
موضوعا للتغير الاول او التشكىل حتى يتم الكل فانه موهوم بان يخص
اجزئيات المتغيرة كالفهم ان الكلام في مطلق الماديات
ولو اكتفى بالتشكىل بان يقال موضوعا للتشكىل لكفى فان المانع في
اجزئيات المتغيرة شيان احدهما التغير وانها التشكىل واما في اجزئيات
المتشككة فمانع واحد وهو التشكىل فظهر ان التشكىل عام في الكل ويمكن
ان يقال ان معنى قوله موضوعا للتغير مثلا وذلك قلنا الاول قوله
فالصواب من ثمة كلام شارح الاشارات اعلم ان في هذا المقام
اعراضين على الفلاسفة احدهما ان يكون تخصيضا للقاعدة العقلية
وانبها انه يلزم عليه الجهل وقوله فالصواب انما تدفع الاول والثاني
اما الاول فلان القاعدة لا تشملها فلا يحتاج الى الاستثناء بخلاف
القاعدة الاولى وهو طريق العلية والمعلولية فانه يشهد بان الثاني
فلا نه قد اعترف بان ادراك اجزئيات لا يمكن الا بالذات والتدريج
منه عنها فلا يعلم اجزئيات **قوله** من حيث هي متغيرة انما قيل بقوله
من حيث هي متغيرة لانه من حيث انما يعلم بالوجه الكلى بذكر العقل
قوله بصورة ينصتورها اشارة الى العلم الكسبي وقوله او استخضر اشارة
الى العلم الهندسى كما في صورة الترتيب اللفظي **قوله** وذلك الوجه وهذه

وهذه النسخة العجيبة هي التي فيها كذا **قوله** متاخر عن تاخر تلك
اجزاء امرى يكون متاخر بالذات فيكون الواجب في علمه مجازا
الى تلك اجزاء فيكون مستكنا بغيره لا بالذات وذلك سعة نقض
اجمالي نعم ونقد **قوله** ليس مستقيما على اصول الفلاسفة فانه هذا
بناء في كلام السابق ولو كان حقا لزم ان يعلم التدريج اجزئيات الماديات
الا ان يقال ان مراده انه لا يرسم اجزئيات الماديات على طريق العلم كجوزي
لا العلم الا انه لا يلزم ان يكون مراد المحقق ذلك بل الظاهر مراده من قوله
كانت جميع صور الموجودات اجزئيات والكلمة آه اجزئيات معلومة
له بالعلم الكلى الا ان يقال ان العلامة الطوسى لم يطلع على هذا بل سباق
الكلام على ما اشتبه عنهم والمشهور عنه انه لا يعلم اجزئيات الماديات
تعدد به انه قال سابقا على وجه التشبيح على العلامة حتى ان العلامة
الطوسى مع توكله في الانتصار لهم اه وتبين منه ان العلامة الطوسى
لم يطلع على تحقيقهم فعنى قوله ليس مستقيما على اصول الفلاسفة آه بناء
على مشهور لا بناء على تحقيقهم لان العلامة على انه لا يعلم اجزئيات الا
فلا معنى لتشبيعه عليهم **قوله** فاذن لا يكون مسدورا للمعلول الاول بالاحتياج
اه والثاني بطلانه خلاف مذهبهم اقول لو بنى الكلام على ما هو المشهور
من مذهبهم من الاجابة لا يلزم الاعتراض الثامن فلم لا يجوز ان
يكون كلام المحقق مبني عليه لا على التحقيق فلا يخفى احوال لانه اما ان كلام
الله الاشارات على تحقيق مذهبهم او على ما هو مشهور مذهبهم فلو حمل
على الاول لا يرد الاعتراض السابق لكن يرد الثامن ولو حمل على الثاني
يرد السابق ولكن لا يرد الثامن من ولو حمل في هذه المسئلة على التحقيق

وفي ذلك على المشهور لكان حكما لكنه يمكن ان يقال ان المحقق
 اطلع على اطلاعه على تحقيق الحكم في مسئلة الاجاب والاختيار وفي
 مسئلة العلم بالجزئيات لم يطلع على التحقيق فتح يكون له وجهها
 فان قلت يعني انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير يلزم المحذور
 على تقدير الاختيار لكن لا يذهب عليك ان اعتراضه لا يدفع
 بقوله قلت المحض بل الجواب بما سمعنا من لادة هذا الاشكال اما
 هو قوله قلت قد سبق آه الواجب فالاولى ان ياتي بذلك الجواب
 من ادل الامر ويدفع مؤنة هذه الابحاث من البين الا ان يقال
 انه اوردته تشيخه الا اذا كان قال بعض اصحابنا شي قال الفاضل
 الشهير جلال الدين فاني قلت اذا كان لا يذهب عليك
 انه كلام كاسد بل فاسد مبني على حمل العلم الاجمالي علم العلم بالقوة
 ولا يخفى انه علم ما يفعل فلا نقصان في كلامه فاعتراضه انما هو
 على ما فهمه وكم من معرض على كلام وآفته من الغم السقيم وذلك
 غير خفي على غي فصل عن ذلك **قوله** فان قلت بنصرة للمحقق
 على سبيل المعارضة او النقص الاجمالي وقوله قلت المحض
 نصرة لنا من على سبيل النقص التفصيلي وقوله فان قلت هذه
 الوجوه العلمية آه نصرة لتسارع الاشارات على سبيل المعارضة او
 النقص وقوله قلت نصرة لنا من على سبيل الحمل وقوله ولا يخفى
 جواب سوال مفرد وهو نصرة لتسارع الاشارات ولا يخفى نصرة
 لنا من وقوله والقول ايضا نصرة لتسارع الاشارات وقوله نصف
 نصرة لنا ولا يخفى عليك تلخيص البحث في كل واحد من المراتب

العشر فافهم فانه دقيق وكجني التامل حقيق قوله ابداه بعض المتأخرين
 اراد به مولانا على القوشجي **قوله** في بعضنا ليعايننا اراد به المحاسبة
 القديمة على الشرح الجدي للجزئية **قوله** والذي ذكرت في نصيبها ذكر
 ذلك الدليل في شرحها كل النور من مصنفات الشارح المحقق
 والدليل المذكور ان الفرد المجرى والانسان اما ان يكون جسمنا ميا
 حساسا مطلقا او لا فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة وتوابعها
 وعلى الثاني كيف يكون فردا للانسان وهذا التعدد لا يتوجه عليه
 هذا الدليل لان الدوات الموجودة بالوجود العلمي ليست حقيقة
 الانسان من حيث هي انسان بل هي حقيقة علمية وهوية الكشافة
 يتجلى فيها المعلوم **قوله** وليس المعلولات اه قيل فيه بحث اذ ليس
 الكلام في العلة في المعلول بل في العلم بهما وحي لا يكون على وفق العقول
 من اكمال العلم بالكل الى العلوم بالاجزاء اقول مراده وليس
 العلم بالمعلولات لا يتجلى اليها لعله آهي العلم بالعللة الا انه تسامح
 في العبارة ومن البين ان العلم باحد المبدأين لا يتجلى الى العلم
 بالمبدأين الآخر والمطهر هنا ذلك يعني انه يكون خروجا عما نحن فيه
 فلو فرق بين العلة والمعلول وسائر المتضايفات بهذا النمط يكون
 خروجا عما نحن فيه **قوله** وفيه ما اشرنا اليه سابقا من قوله ولا يخفى
 انه يعني ان آه يعني مذهبهم مانع بل تحقيق بل له تحقيق ما ذكرناه في
 هذا الكتاب لانه يعلم من علم الكلام وما ذكرناه مذهبهم مفرد
 ومجروح **قوله** والتفسير بعدم العينية كان سائلا يقول انا نظير
 عن المغاربة بعدم العينية وليست نسبة حتى يقتضى طرفين

8
 ٨

مش

فاجاب وقال لا يجدي لفعاله ايضا كما لمغايرة نسبة يقتضي الطرفين
فاجاب اولاه باننا لا نسلم ان عدم العينية نسبة بل هو نفي للنسبة
توضيحه ان العينية كما لمغايرة ايضا نسبة فهي كما لمغايرة يقتضي الطرفين
يعني انه يجب ان يكون هناك شيان تحكم على احدهما بانه عين الآخر
كما اننا تحكم على شئين بان احدهما مغاير للآخر فعدم العينية نفي للنسبة
لان العينية كانت نسبة قصد في عدم العينية بطرفين احدهما ان
لا يكون هناك شيان ولكن متغايران فلما عينة ايضا كما في الاول
وانما اقتصر على الاول لان المط في المقام الوحدة وانما باننا وان سلمنا
ان عدم العينية نسبة لكن لا يتم بطلان التالي في قوله يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائده وانما اقتصر
على كون الذات مع اعتبار عالمادون العكس مع ان العكس ايضا مأخوذ
في السؤال حيث قال ان يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد يعني ان
العالم يكون الذات البحث والمعلوم هو الذات مع قيد كما يكون
العالم هو الذات مع قيد والمعلوم هو الذات البحث بدون القيد
لان عدم المحذور مختص بالشق الاول فانه لا محذور في هذا بل لانه نسب
فان الاول ان يؤخذ القيد مع العالم والمعلوم يكون الذات البحث
لا كان قوله وانما على مذهب الحكماء فينبغي متوهمها لا خصاص التردد
بذلك المذهب اردفه بقوله فان قلت اه **قوله** بنفسها والذي
يخطر بالبال ان من فساد هذا الكلام انه يلزم ان يكون الاعراض
ايضا جواهر اذ هي من العلويات او بذاته من مفاسدة انه يلزم
انصاف الباري بالممكنات من تجسيم وغيره على ما هو شأن القيام

81 القيام وايضا يلزم الكثير في الذات فاجاب باختصار هذا الشق
ومنع لزوم انصاف الباري بالممكنات بل انصافه نصفه وهو
العلم والآف وفيه الكثير ايضا لان الممكنات في هذا الوجود مستحقة
غير منكثرة **قوله** لجميع الكائنات على الممكنات للتنبيه على ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكنات الموجودة بخلاف القدرة فان القدرة
تتعلق بالممكنات مطلقا سواء كانت موجودات او معدومات
ولذا اطلق الممكنات في قوله على جميع الممكنات لكن لا يذهب عليك
ان اطلاق الكائنات موهوم لدخول الذات والصفات فانها ايضا
موجودات مع انها ليست بالارادة والآلزم حدودها فالاولى ان
يقال لا بد لجميع ما سوى الله من الممكنات الكائنات **قوله** مغايرة
للعلم فيه رد على الفلاسفة فاتهم قالوا اراد تنوع هي نفس علمه بالنظام
الاكمل **قوله** قالوا اما استدلال على مغايرة الارادة للعلم والقدرة
لكن لا يذهب عليك ان الدليل لا يثبت المدعى بنهاية اذ المدعى
هو مغايرة الارادة للعلم والقدرة والدليل انما يثبت الثاني دون
الاول الا ان يقال الاكتفاء انه لا يمتد لكن لا يذهب عليك ان
اثبات الارادة انما يتوقف على مقدمتين احدهما اثبات مغايرة
الارادة لساير الصفات لا للعلم والقدرة فقط كما وقع في عبارة
هذا الكتاب وانما بينهما ان لا يكون في الصفات ما يصح وفي هذا الكتاب
لم يتوض هذا راسا وانما اشار السيد الشريف في شرحه الى اثبات كلا
المقدمتين بقوله يكون مغايرة للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا
او لا يصح شئ منها للتخصيص لكن لا يذهب عليك ان التخصيص

يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ بِالْكَوْنِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُنَافِرِينَ وَهُوَ
مَوْلَانَا عَصَامُ الدِّينِ لَكِنَّ صَاحِبَ الْمَوَاقِفِ وَهُوَ الْمَعْنَى لَيْسَ بِالْكَوْنِ
وَكَذَلِكَ فَاسْتَعْمَامُ قَوْلِهِ لَا يَصِلُ شَيْءٌ مِنْهَا لِلْمُخَصَّصِينَ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا بَيْنَ
الْصِفَاتِ الَّتِي أَنْتَبَهْنَا بِهَا بِصِلَ مُخَصَّصًا وَجَوَابُ الْأَصْحَابِ عَنْ كَلَامِهِ
بِالضَّرُورَةِ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي الْمَوَاقِفِ لَيْسَ مَسْمُوعًا لِأَنَّ الْمَعْنَى مَعْنَى الزَّرْعِ
قوله وَيَسْأَلُ قَبْلَ هَذَا النَّسْخَ فِي الْأُمُورِ الْأَعْيَانِ وَذَلِكَ لَيْسَ بِحَالٍ
قُلْتُ الْإِرَادَةُ عَنْهُ الْمُنْكَمِلِينَ صِفَةً مُوجُودَةً فِي الْخَارِجِ فَالنَّسْخُ فِيهِ
مَضْرُوبُ الْأُمُورِ الْأَعْيَانِ هُوَ تَعْلُفُهَا لِنَفْسِهَا وَلَيْسَ الْكَلَامُ فِي التَّعْلُفِ
بَلْ فِي النَفْسِهَا وَعَلَى التَّقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ أَعْيَانًا بِفَيْسٍ مِنَ الْأَعْيَانِ
الَّتِي تَنْقَطِعُ بِأَعْيَانِهَا الْمُجْتَبَرِ بِأَجُودِ الْعَالَمِ مَوْقُوفٌ عَلَيْهَا عَلَى كَوْنِهَا
فِي تَهَافُتِ أَحْكَامِهَا **قوله** وَلَا زَمَةَ لَهُ كَمَا نَزَادَ لَزَمَةَ مِنْهُ وَبِهِ فَانْزَعِ
مَا يُقَالُ أَنَّهُ لَوْ قَالَ مَرْزُومَةٌ لَمْ تَتَوَلَّفْ **قوله** أَنَّ الْأَمْرَ يَنْفَكُ عَنِ الْإِرَادَةِ
أَنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ لَا يَسْتَقِيمُ فَإِنَّ نَفْكَاكَ الْأَمْرَ عَنِ الْإِرَادَةِ
لَا يَنْفَعُنَا بَلْ النَّفْعُ أَنَّهُ هُوَ نَفْكَاكَ الْإِرَادَةَ عَنِ الْأَمْرِ حَتَّى يَنْفَرَعَ عَلَيْهِ أَنَّ
الْإِرَادَةَ تَتَعَلَّقُ بِالشَّرُورِ وَالْمَعَاصِي وَالْأُمُورِ فِيهَا أَذْهُوَ الْمَطْوَءُ وَالْمَفْكَاكُ
قوله عَنِ الْإِرَادَةِ فَلَا يَنْفَعُنَا جَوَابُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عَنِ الْإِرَادَةِ مُطْلَقًا
وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّرُورِ وَالْمَعَاصِي وَأَوَّلُ النَّفْيِ الْأَعْمُ أَنْفَى
الْأَخْصَ الْمَطْلُوقَ بِطَرِيقِ الْأَوَّلِ فَانْفِي الْإِرَادَةَ فِي الشَّرُورِ وَالْمَعَاصِي بَلْ
هَذَا الْأَمْرُ أَهْلُ الْأَعْيَانِ لَا أَنْ يُقَالُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مَبْنِيٌّ عَلَى عَدَمِ الْقَائِلِ
بِالْفَصْلِ فَإِنَّ الْمُعْزَلَةَ فَانْزَعِ عَنِ الْفَصْلِ بِالنَّسْخِ بِالْعُمُومِ وَالْمَخْصُوصِ
مِنْ وَجْهِ فَكَمَا يَنْبَغِي أَنْ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْإِرَادَةِ فَانْفِي النَّسْخَ

82
النَّسْخَ وَفِي تَنْبِيْهِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ بِالْفَصْلِ **قوله** وَلَا يَرْضَى
لِعِبَادَةِ الْكَوْنِ لَا يَجْنِي أَنَّ الدَّلِيلَ خَصَّ مِنَ الْمَدْعَى وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالُ
بِالنَّفْسِ الْخَفِيِّ أَوْ يُقَالُ لَيْسَ لَانْتِبَاهِ الْمَدْعَى بِهَا مَبْنِيٌّ عَلَى لَانْتِبَاهِ نَفْسِ
الْأَوَّلِ وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي الْوَجْهِ الثَّانِي وَكَمْ يَجِبُ عَنِ الرَّابِعِ الْكُتَابُ بِالْجَوَابِ
عَنِ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ الْأَمْرَ يَنْفَكُ عَنِ الْإِرَادَةِ وَالْأَمْرَ يَنْفَكُ
عَنِ الرِّضَى بِحَسَبِ التَّحْقِيقِ بِاتِّفَاقِ مَنْزِلَةِ الْمُعْزَلَةِ قَبْلَ قَوْلِهِمُ الرِّضَى
هُوَ الْإِرَادَةُ **قوله** وَلَا شَكَّ أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ كَمَا قِيلَ إِذَا كَانَ الْعَبْدُ فِي
صُورَةِ مَخَالَفَةِ أَمْرِ السَّيِّدِ وَعَدَمِ اتِّبَاعِهِ بِالْأُمُورِ بِاتِّبَاعِهِ بِرِضَا
السَّيِّدِ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَمْرٌ لِلْسَّيِّدِ عَدْرًا فَيَمُوتُ عِنْدَ السُّلْطَانِ فِي ضَرْبِ الْعَبْدِ
فَقَالَ أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ **قوله** وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالُ الْأَمْرُ أَمْرَانِ دَفْعِ
لِقَوْلِهِ قُلْتُ وَبِزَمِ آهٍ عَنِ الْجَوَابِ عَنِ الثَّالِثِ وَحَاصِلُ ذَلِكَ الدَّفْعِ
هُوَ مَنَعُ الزَّمِ كَوْنِ الْعَبْدِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ مَعَ اتِّبَاعِهِ بِرِضَا السَّيِّدِ وَهُوَ
مَخَالَفَةُ أَمْرٍ مَسْنُودٍ بِأَنَّ الْأَمْرَ أَمْرَانِ أَمْرٌ يُكُونُ بِنِيٍّ وَأَمْرٌ تَشْرِبِيٌّ وَلَا دَخَلَ
لِلنَّفْسِ الْأَوَّلِ أَعْنَى التَّكْوِينِ بَلْ الْمَقْصِدُ هُوَ الثَّانِي وَإِنَّمَا ذُكِرَ لِاسْتِيفَاءِ
الْأَفْصَامِ الْأَمْرَ وَحَاصِلُ ذَلِكَ السَّنْدُ أَنَّ الْأَمْرَ فِي صُورَةِ الْإِحْيَاءِ
الْمَذْكُورِ لَيْسَ أَمْرًا حَقِيقَةً لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ أَعْنَى التَّكْوِينِ
وَهُوَ طَوَّلٌ وَأَمِنْ الْقِسْمِ الثَّانِي التَّشْرِبِيٌّ الَّذِي هُوَ مَدَارُ النُّوَابِ حَتَّى
يَكُونَ الطَّاعَةُ عِبَادَةُ الْأَنْبِيَاءِ بِمَا بَوَافَقَهُ الْعَصَبِيَّاتُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ
بِمَا يَخَالَفُهُ **قوله** وَبِزَمِ اشْتِرَاكِ الْكُلِّ فِيهِ أَيْ بَعْضُهُ لَيْسَ بِأَحَدٍ بِمَا يَكُونُ
وَالثَّانِي بَطْلُ الْمَقْدَمِ مِثْلُهُ وَتَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّهُ بِلَزْمِ اشْتِرَاكِ
الْكُلِّ فِي الْمَكَانِ وَالْوَاجِبُ لَا يَكُونُ مُمْكِنًا لَكِنَّ يَرُدُّ عَلَى تَقْدِيرِهِ أَنْ

لا إمكان فان المفروض تعدد الواجب **قول** فبذلك التركيب من التعيين
والأهية لكن لا يخفى عليك ان التركيب المتألف للوجود هو التركيب الخارجي
المقتضى الى الافتقار واما الذي قلناه لا افتقار فيه كما خرج ببعض المتعقبين
وما نحن فيه من قبل الثاني دون الاول واما التعيين امر عدي فلا تركيب
بجسده **قول** واما المحر وجوب الوجود او المحر اثنين منها او الثلاثة **فانما**
سبعة لكن القضية مانعة اكلولا مانعة اجمع حتى يخرج اربعة صور منها
بقي انه يفهم منه ان التوحيد يتم لمحر واحد منها اي واحد كان مع ان
التوحيد انما يتم مع حصر الثلاثة الا ان يقال حصر كل واحد منهما يستلزم
حصر الاخرين **قول** في نفى التمثل اي الدليل الاول واما الثاني فلا حصر
لوجوب الوجود لانه لو فرضنا واجبين لم يلزم الفناء والمذكور من
اشتراك الكل اه وكانه لهذا قال وقد يستدل اه قبل ان اراد امكان
مجموعهما لجميع الاجزاء فمنه ظ وان اراد امكانه باعتبار الهيئة الاجتماعية
فكذلك اول تركيب بينهما حقيقة وعلى تقدير التسليم لا يلزم كون الشيء
فاعلا لنفسه وكانه لهذا امر بالتأمل لعله انما يلزم كون الشيء فاعلا
لان المجموع المأخوذ معه الهيئة ليس موجودا خارجيا حتى يكون فاعلا مع
ان الموجود ما يكون فاعلا او منفعا **قول** فلا بد له من علة قبل وفيه
فانه ليس للمجموع وجود غير وجود الاجزاء اقول للمجموع اي مروض
الهيئة الاجتماعية لان المأخوذ معه الهيئة ليس موجودا فاحتاج
الى علة غير علة الاجزاء على ما صرح به الله في رسالته اثبات الواجب
وفي هذا الكتاب ايضا في مباحث المحدثات ومن الفضلاء المحققين
من غلط في هذا المقام وقال فاذا حصل فقط فقد حصل المجموع من

83 من غير علة **قول** معلولا لغيره آه كونه غيرا في صورة الاولى محل بحث لان
الاجزاء لا يغاير الكل كما استشهد من الاشاعة ونقل في الشبهة منهم
وايضا يلزم كون الشيء علة لنفسه او علة للمجموع علة الاجزاء على اسلفنا
في بحث المحدثات ولا يخفى انه في الصورتين الاخيرتين يلزم غيرهما ان قبل
عليه ان المجموع ليس واجبا كما اعترف به نفسه حتى يلزم كون الواجب
معلولا لغيره بل المجموع ممكن فلزم كون الممكن معلولا لغيره ولا محذور
فيه وكانه لهذا امر بالتأمل يمكن ان يقال ان علة المجموع يلزم ان يكون
علة لكل جزء واما لم يمكن علة المجموع فاذا كان علة لكل جزء والمفروض
ان كل جزء واجب فلزم كون الواجب معلولا لغيره ابتداء بل انه
يلزم ذلك لو كانتا قولاه وكليةها ولا يحصل شي منها اقول لا يخفى انه
يلزم في الثالث العجز كما في الاول واما الثاني فيجمل العجز كما اذا اراد
كل منهما الفعل اراد ان لا يفعل الآخر اراد ان يريد الآخر واما
اذا لم يمكن كذلك فلا عجز ولا يخفى انه تنزع عجز فانه لا يقدر على دفع
مراد الآخر الا انه يمكن ان يقال انه لا يريد دفع مراد الآخر بل يريد فعله
لكن ارادة الفعل ارادة للوازمة ومن جهة لوازمة ارتفاع نقبضه
الا ان لا يستلزم ان الارادة للشيء ارادة للوازمة غاية ما في الباب
انه يلزم **قول** لا يقال انما يلزم العجز اه لا يخفى ما في هذا الكلام من شبهة
الاضطراب لانه اذا كان كل منهما قادرا على الاجادة بالاستقلال
يرجع الى اختيار الشق الاول لكن المحذور الذي دفع لزومه وهو العجز
انما هو محذور الشق الثاني لا الاول الا ان يقال قوله او شيء منها كاف
بجمل احتملين فمائل لكن حاصل الجواب ان كلامكم مجنون فانه ليس

اخبار الشئ معين فانه لو كان كافيه فلا يقول يلزم العجز بل يقول
يلزم محذور الشئ الثاني وان لم يكن كافيا يلزم محذور الشئ الثاني
فقد لاج عليه امارات الاختلاف فانه غير في اختيار شئ لكن
انه اراد الكفاية فانه قال لا يستفاد فانه او رد الشئ الثاني توسعا
للدائرة **قوله** في شئ منها لا يخفى انه لا يتصور الزيادة فيها انفسها لانه
يستلزم التغير في الصفات الحقيقية والتغير فيها يستلزم التغير في الذات
لا في تعلفها فانه لا يلزم من التغير في التغير في الذات بل في ما يتعلق به و
اليه كما صرح به في الكلام انما هو في الثاني دون الاول حيث قال
وليس المؤثر الا تعلق الارادة **قوله** هو انه لا مشترك بعبارة اخرى
ما فيه من اللطافة **قوله** بطريق حلول الصفة في الموصوف لا يخفى ان
حصول الشئ في المكان لا يستلزم في اصطلاح القول حلوله بل هو حلول
لغوي فالاولى ان يجعل الحلول على حلول الصفة في الموصوف كما ذهب
اليه بعض من متأخري اهل الفضل والدراية حتى يكون اللفظ مستعدا في
معناه المصطلح حتى يكون حقيقة كافية ولذا يكون في الخبر بعد تكرار
حتى يحتاج الى ان يقال انه لولد الصريح على العالمين بالمكان لا يقال ان
اع من المكان والمذكور بعد هو ان لا يكون المكان قد تكرر لانا نقول قوله
فلتتزه عن الخبر والمكان مشوبانه ذهب الى اصطلاح الزاد فكل لا يخفى
فان قال اعطاه الله تعالى لا يقال لا وجه لاي راد هذه الاحتمالات عقيب
الحلول لانا نقول المراد بالحلول اعم من الحقيقة والمجاز وفي الاخيرين
مجازي وفي الاولين حقيقي **قوله** قدرت على الايجاد وهو باطل اذ
لا مؤثر في الوجود الا الله كذا في المواقف فيما قيل عنه قوله الاحتمالات

الاحتمالات كلها باطله الا الاخير في كون الاحتمال الذي قبله لا خبر بل محل
تامس كلام خال عن التخصيص **قوله** فاعلى فرض محتمل اي محتمل النقل يعني لانا اول
محتمل وعدم التخصيص اي على فرض ان يكون ان يتجمل المنقول عنه هو غير الخوف
حتى يعتمد عليه لا يتجمل بولس الخوف الذي صرفه بولس فانه حرف كتاب
الدين وزاد فيه ونقص قد يقال ان التوجيه المذكور لا نقل عن بوحنا
يمكن ان يكون توجيهها الكلام النصاري ايضا **قوله** قد اشار اليه فانه
عين الاحتمال الاخير فان الاحتمال هو بعينه هذا التوجيه فانه معنى للحلول المجازي
يعني لو اراد بالحلول ان هو ليس باطل وليس معنى قوله واما ان يقول الشئ
من ذلك لا يقولون بالحلول مطلقا بل لا يقولون بالحلول باحد هذه
الطرف فلا ينافي ان يقولوا بالحلول بهذا المعنى وهو ليس باطل **قوله**
الى حلوله في علو واستدلوا عليه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى
حماقتهم وجهلهم فان العلي من اسماء الله تعالى مع انه لا يثبت مدعا لهم به
فان مدعا لهم هو الحلول في الاول لا وايضا وعلى انه انما يثبت الاتحاد بالحلول
قوله لا يمنع الى قوله فلا يبعد لا يفي بالمعنى المدعى هو الحلول بالفعل
وهذا يعني بالامكان لا بالفعل لكن الامر فيه سهل **قوله** وهذا قريب من القول
اللابق بشانهم ان يكون هذا قريب من على انهم حماقتهم لم يفرقوا بين الظهور
والحلول **قوله** قال بعض الفقهاء في باب الوصية ولو اوصى بالحق
الناس يتعين صرفه الى علامات الشيعة مع ان الظهور ايضا شنيع **قوله**
والمراد من الجواهر ان لا يخفى ان خبر المدعى لكن لو قدم على الدليل
وهو قوله قيل لان الله كان اولي بالعبادة ولا من خبر المدعى **قوله** لانا
نقول ان الله حاصله ان الناقض الاحتمال مدعى وبديهي ان الدليل

جارو المدعي فكلما مشتمل على مقدمتين قربا يمنع الاول وهو الجوابان
وقد يمنع الثاني وهو الخلف على ما صرح به قدس سره في شرح المطالع وانه
هنا الى الطرفين فانهم في الازل يمنع ان اراد الامتناع الذاتي
فهو كم كيف وقد وجب العالم بالفعل ولو كان متمنا بالذات في
الازل يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو
بطوان ان اراد الامتناع بالغير فليس مضر لانه لا ينافي الامكان
بالذات **قوله** ويقال من ان اذلية الامكان مستلزمه شئو بان
المراد هو الاول **قوله** واما المستلزم اه يعلم منه ان المستلزم بعضها
من قبيل الامتيازات والتغير فيها لا يضر مثل عدم خالية **قوله**
بطريق الاستحالة ليس المراد بالاستحالة ما هو المشهور من الانتقال
التدريجي فانه في المصطلح اسم للحركة الكيفية بل اراد به مطلق الانتقال
حتى يشمل الحركة والكون والفساد التي هما ذهنيان فيتمثل انتقال
الاعراض والجواهر فيطبق على المتأولين وهما صار الماء هو، والاسود
ابيض **قوله** ودعوى الاحتياج والانفعال آه واعلم ان هوذا يرد
اه لانه لا كان كمال هو الجزء الصوري فهو امر جوهري فلا بد من
احتياج المحل كمال لان كمال جوهري لا عرضي فلزم احتياج الواجب
لكن الجواب عنه ظ لان المحل هو مجموع الواجب والغير ولا شك
ان المجموع ممكن لا واجب ثم يرد عليه انه سلمنا ان المجموع ممكن لكن
يلزم احتياج الواجب بطريق آخر وهو ان جزءا المادية محتاجة بعضها
الى بعض فيلزم احتياج الواجب فاجاب بانها غير مسموعة ولم يرد
للجواب عن الاول مع انه مقدم على هذا لان الجواب عنه ط حيث

حيث اخذ الغير فيه فانه قال بها كان الواجب مع الغير محل للجزء الصوري
اه على انه انما يلزم الاحتياج لولزم احتياج كل جزء من الاجزاء الاول
الى الآخر وانما لو كان اللازم احتياج بعضها الى بعض فلا يجوز ان الغير
فقط محتاجا الى الواجب **قوله** ولا جسم نفي الجسم مع نفي الجوهري بالمعنى العام
مستلزم لان الجوهري بذلك المعنى اعم من الجسم ونفي العام يستلزم
نفي الخاص فالاولى ان يفسر الجوهري هنا بالجوهري الفرد اعلى الجزء الذي لا يتجزى
حتى لا يكون نفي الجسم تكرار كما فسر في هذا المقام بعضهم به فان قلت ان
المصنف قد فسر الجوهري في المواقف بهذا المعنى العام فالناظر قد وافقه
قلت في عبارة المواقف لا يلزم التكرار لانه قد نفي الجسم اولاً ثم
الجوهري بهذا المعنى ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام بخلاف العكس
فحمل على المعنى العام في عبارة مجال بخلاف عبارة الكفاية لان يقال
انما نفي الجسم بعد نفي الجوهري بالمعنى العام حتى يكون رد اصرح على المجتمعة
قوله ولا الجهل لا يخفى عليك ان ذكر الجهل انما هو تصحيح بما علم انما لان
العالم لجميع المعلومات لا يكون جاهلاً قطعاً فلا يرد ما قاله **قوله**
واوله صاحب المواقف انما اول صاحب المواقف من هذا النسب
لانه يعبد بان يقول بان الكون الذي هو انسي عين الواجب الجواهر
لكن ما ذكره صاحب المواقف يستلزم ان يكون النزاع بينه وبين
القوم لفظياً اذ القوم ايضا قائلون بذلك المعنى فلهذا حكم الله
المحقق بان يعبد **قوله** وانه يعبد ما يراه يجوز ان يكون ابدانياً
وكونه لن لا شك لا يثبت مدعي المعترلة الذي هو الامتناع لجواز
ان يكون ممكناً **قوله** لا تقرر ان فانه قال يريد لجميع الكائنات ومن

الكائنات الشر والمعاصي وقد روي على جميع الممكنات وقال فيها
سبقت لا خالق سواه وهذا كما مستثنى عنه لا يذهب عليك انه انما
بهذا عنه فان شيئا منها ليس نصا في المدعى لجواز تخصيصها بخلق
بالجواهر وجواز تخصيص الكائنات في بكن الارادة بما عد الشرور
قوله قد سبق ذلك مع رده اتي قد سبق مذهب المعتزلة من ان
الشرور والقباح ليست بخلق الله تعالى وذلك لان هذا التفضيل
قد سبق فانه خلاف الواقع **قوله** لقولهم ولا يبرئ آية فيه ما اشترنا
اليه سابقا من ان الدليل احص من الدعوى الا ان يقال انه قياس
خفي او لا نبات فيجوز الافراد **قوله** هذا ايضا معلوم مما سبق حيث قال
متنزه عن سماء النقص فانه لو كان محتاجا الى شئ في ذاته او صفاته لا
كان غنيا فان الغنى عن الشئ لا يكون محتاجا اليه ومن قال انه معلوم من
قوله لا ند له ولا شريك له فقد بعد كل البعد فانه لا يفهم منه ذلك
قوله لا حكم انا والتقديم التخصيص وكذا الكلام فانه لا يخصص ايضا
قوله كما يشعرون بطوامر آية بجمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله لا يجب عليه
شئ يعني انه لا يجب عليه شئ كما تشعرون بالوجوب بطوامر الآيات في الاحاد
قوله استنبطوا مورا غريبة الحق قبل عليه ان هذا بنا في قاعدتهم القائمة
من انه لا يظهر احراز في على بد المبنى اى الكاذب في دعوى النبوة
اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولها بان السحر ليس من احراز في على ما
صرح به صاحب الكفاية وبعض المتأخرين في حواشي شرح العقيدة
انفق القوم على انها من احراز في واما ثانيا فلجواز ان يكون تلك
اوضاع الامور غير موافقة للدعوى مع ان شروط احراز في على النبي ان

ان يكون موافقا للدعوى واما ثالثا فلجواز ان لا يكون مفروفا بالنبوة
لاحالاد لا مالمع انه ايضا من الشرط واما رابعا فلجواز ان لا يتعذر
معارضتها مع انه ايضا من الشرط وكان ان ذلك قال ليس لا
عند كثير من المحققين **قوله** ضرورة امتناع حفيضة التفضيل فيه
انما ليس بتفضيل حفيضة اعدم تحقق الاختلاف بالايجاب السلب
الا ان يقال قولهم كلام الله قد يم في قوة قولهم ليس كذا في او قولهم حادث
في قوة قولهم ليس بقديم او يقال ارادوا بالتفضيل المتشابهين وهذا
الكثير من ان يخص في كثره الميزان **قوله** وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الله
اه هذا توجيه لكلامهم حتى يرجع ما قال جمهور الاسماء لكن لا يخفى عليك
ان هذا التوجيه غير قاسم لاداة الاشكال فانه انما يوجد قولهم بقدم الالفاظ
ويبقى انهم لم حكموا بقدم الجلد والغلاف فيحتاج الى توجيه ذلك كما
للا لفظ واقول في توجيه كلامهم ان مرادهم من استناد القدم الى
الجلد والغلاف مباينة في نفى نسبة حدوث الى كلام الله لا انه
كلام وقع على سبيل الحقيقة والا فكيف نقول من له ادنى عقل ويميز
بقدم الجلد والغلاف فضلا عن جماعته من العقلاء حاشا ان يكون
مرادهم ذلك قولهم بقدم الالفاظ محمول على طريق المص وعلى طريق الشئ
فيخرج كلامهم عن خصيص السقائمة الى ردة المنه ويمكن ان يقال ان قولهم
بقدم الالفاظ كالقول بقدم الجلد والغلاف مباينة فيرجع الى مذهب
جمهور الاسماء ولا يبرئ آية بجمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله لا يجب عليه
شئ يعني انه لا يجب عليه شئ كما تشعرون بالوجوب بطوامر الآيات في الاحاد
قوله استنبطوا مورا غريبة الحق قبل عليه ان هذا بنا في قاعدتهم القائمة
من انه لا يظهر احراز في على بد المبنى اى الكاذب في دعوى النبوة
اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولها بان السحر ليس من احراز في على ما
صرح به صاحب الكفاية وبعض المتأخرين في حواشي شرح العقيدة
انفق القوم على انها من احراز في واما ثانيا فلجواز ان يكون تلك
اوضاع الامور غير موافقة للدعوى مع ان شروط احراز في على النبي ان

فقط من غير ملاحظة الالفاظ ولا زأوب الى التحقيق فان مذهب
المصنف والشاذب الى التحقيق من مذهب جمهور الانشاع و قوله ارد
به المعنى الثانى اى القاييم بالغبر وفيه فانه ليس قايما بالغبر بل باليس
هو ولا غيره اللهم الا ان يجعل الغبر على معناه اللغوى او العرفى لا على ما هو
مصطلح الانشاعى خلاصته كلام المصنف ان النظم حادث في النظم عباد
عن ترتيب الاجزاء والترتيب حادث في برد عليه ان التحدى تاييحه
النظم او مدار البلاغة على امور يقتضى الترتيب من القديم فلهذا ايضا ان
لا يكون التحدى مع كلام الله حقيقة اذ التحدى انما هو مع النظم مع اتحاد
وكذا ما بين دقتى المصاحف انما هو في المنظوم فوقع فيما فوعته قوله
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين لعدم اراد الشريف قدس سره حيث
قال في شرح المواقف ولا شبهة في اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى الملة **قوله** فلان مذهب الشيخ اه فيه ان هذا ليس مذهب الشيخ
بل مذهب عبد الله بن سعيد بن قطن على ما في شرح المقاصد قال
انجبا الى مذهب بعض الانشاع و اراد به عبد الله بن سعيد القطن
قوله لا تنطبق على الكلام اللفظى او اللفظ لا يتصور بدون احد
هذه الثلاثة بناء على ان المراد بالامر والنهى مطلقا الانشاء ولا يتصور
فيه الوجود البه مختلف المعنى وفيه كجث ما اول فلان المعنى ايضا لا يتصور
بدون احد هذه الثلاثة سيما اذ كان المراد به مدلول لا المقصود له
الا ان يقال عدم تطبيقه على اللفظ اعلم لا يقال ان عدم انطباقه
على اللفظى او لا بالذات وعلى المعنى تاييحه بواسطة لانا نقول الكلام
في مطلق التطبيق وعدمه لا فيما هو بالذات فلا يجد يك نفعنا الا

الا ان يقال انه وجه الظهورية واما بناء فلانه ان راو بالكلام اللفظى
الكلام اللفظى المرتب فسلم لكنه غير مصر لان الكلام ليس فيه وان اراد
اللفظى الغير المرتب فعدم الانطباق عليه مم لان اللفظ الغير المرتب
بمتركة المعنى في عدم الانطباق باحد الثلاثة لا يقال ان مراده ان اللفظ
الغير المرتب منصور لانا نقول لو كان كذلك لرجع البحث الثانى واما
ثالثا فلان التكلف الذى يجرى في المعنى وهو جعل المعنى او بسطه يجرى في
اللفظ الغير المرتب بان يجعل ذلك لفظا بسيطا فافهم **قوله** واما اه فيه
هذا قياس الغاييب على الشاهد وهو فاسد فلم لا يجوز ان يكون عند الله
نوع قاهرة وهما لا يكون عندنا فادارة **قوله** فلا يكون القاييم بذاته من
جنس الالفاظ بما يقال ان يكون الفرق موجبا للاختلاف مع كون القاييم
بذاته من جنس الالفاظ بطريق الاشتراك اللفظى ولا محذور فيه فافهم
قوله مجانسا لصفات المخلوقات اقوالا فسادا في مجانسة صفاته لصفات
المخلوقات فيكون علمه من جنس علم المخلوقات الا انى علمه يكون الكل
واعلم كيف وقد قالوا معنى قوله ان الله تعالى خلق آدم على صورته اى
صفته بمعنى انه من جنس صفته ثم لا يذهب عليك ان هذا مشترك الالام
لانا نقول بالمقسم من المعنى ان كان مختلفا بالحقيقة مع ما قام بذاته
نوع من جنس المعنى وان لم يكن مختلفا بالحقيقة يكون بعض صفاته بحقيقة
مجانسا لصفات المخلوقات والكلام الذى ذكرنا من الاشتراك
في الشق الاول عدم فساد المجانسة في اختيار الشق الثانى يجرى هنا
ايضا **قوله** حتى يلزم تكفيرهم فقلت بالزم تكفيرهم فان الكفر انما في الالزام
لا اللزوم وهو لا يعلمون من حيث لا يدرك **قوله** واما خامسا فلان

الادلة الدالة على النسخ قبل ان الادلة المجردة على النسخ انما هي ادلة
 المحذورات لا ادلة النسخ الا ان يقال اقلية النسخ بعض المحذورات فافهم
 واما قولنا ظهر اندفاع الوجوه الخمسة عن كلام المصنف **فصل** وهو غير العلم
 لمن قام به العلم يعني ان الكلام ليس نفس الكلام والالزام ان يكون كلام
 كما في الصورة المذكورة في الشرح فلا يرد عليه ما قيل ان العلم ما انفك
 عن الكلام حتى ثبت مغايرتها لان الانفكاك في الصورة المذكورة
فصل التي هي مبدا، تأليفها قال لا يثبت مغايرتها للعلم والذين سلم
 فلا يثبت مغايرتها للقدرة لان التأليف نوع من الالحاق ومبدا
 ليس بالقدرة قلت لو كان كذلك فالتكوين اقرب من القدرة
 فليكن نفسه **فصل** ان يقال انهم لا يثبتون التكوين بل يجعلون مبدا
 التكوين القدرة فلذا تعرض للقدرة دون التكوين لكن لا يخفى عليك
 فساد ما لا يثبت من صفات الكلام هو صفة العلم وما قال هو مبدا، التأليف
 بل قال هو الكلمات المترتبة فليكن مبدا، التأليف القدرة لكن
 الكلام نفس الكلمات التي رتبها في علم الازلي ولعمري ان العاقل
 ضبط كل الحفظ فافهم **فصل** وهذا الوجه سالم عما يلزمه اقول في الوجه غير
 سالم عما اوردها على كلام المصنف من ان كلام محمدي به وقوع
 فيما فرجه اذ مدار التخصيص على التعاقب مع ان الكلمات غير متعاقبة
 على ما صرح اذ مدار البلاغة على امور يقتضي التقديم والتأخير وانما
 ان تحقيق الكلام ينفي عنه القول بل التوقف اولى على ما هو المنقول عن
 امام الحرمين لكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف مما ذكره جمهور المشايخ
 وما ذكره اسم ما ذكره المصنف **فصل** فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ

الفاروق اقول برده عليه انه فعلى هذا لا يجوز ان يطلق عليه لفظ العلم
 لانه ايضا قد يطلق ويراد به العلم بالكليات فقط او المركبات فقط
 او الضدييات فقط فان قلت ذلك اصطلاح بعض وليس به
 قلت هذا ايضا على ما صرح به الفتاوى في شرح العفايد فالاولى ان يترك
 فيه وفي امثاله لعدم وروده اذن الشرح لا بما ذكره لا يقال ان الكلام
 فيما لم يرد به اذن الشرح والعالم ليس منها لانه قد ورد به اذن الشرح
 لا نأقول في حاجة بقوله فمن ثم لم يجز اه لان عدم مجواز ليس
 من اجل ذلك اي ليس بدليل عقلي بل بدليل سمعي وهو عدم ورود اذن
 الشرح ولو كان بدليل عقلي يمكن اجزائه في العالم ايضا **فصل** ان يقال ان مراده
 ان اذن الشرح فلا نزاع في جوازه وما لم ياذن به ففيه هذا التفصيل
 فيكون الكلام وجه **فصل** وبشكل ملفظ محمدي وتكراره وانما اورده
 الاشكال على كلام الغزالي فانه قال دون التسمية يعني ان النزاع في اسما
 الاعلام الموضوعات في اللغات فيشكل محمدي اه لانه لا اذن بشرعا
فصل مع شيوعها من غير تكبير يمكن ان يقال لا كان من غير تكبير بعد
 ان يجعل احما سكونيا والاجماع ايضا من الادلة الشرعية الكافية في الادلة
 على ما صرح به الفتاوى وانما قلنا الكافية في الاذن فان بعض الادلة
 الشرعية وهو العاقل ليس بكاف في الاذن وح يكون مرا فالدواعب
 الوجود مراده انه يكون مراد فالدواعب الوجود فيكون بطريق الوصف
 ولا نزاع فيه على مذهب الامام وبؤيده قوله واما اطلاق واجب
 اه فافهم **فصل** لا يرد عليه انه يشترط بان الاذن باحد المترادفين كاف في
 الاذن بالمرادف الآخر مع انه ليس كذلك على ما صرح به المحققون في الكتاب

تم الكتاب بحمد الله الملك الوهاب

على يد العبد الضعيف المحتاج

الى رحمة ربه اللطيف

حسن بن صالح

الشهر الحرام

عقود

1. 19

(continued)

بسم الله الرحمن الرحيم
 يا من كشف لي لك على الاعلى كنه حقائق
 المعاني وجب جلالك الاداني عن فهم وقايق المعاني لا تحبنا عظمت اغنية جلالك
 عن شأناة انوارك فك سبيل التي نورت بها صدور ارباب التجريد وكل بطوالع
 عيوننا مقاصد الكلام في كلمة التوحيد فالجده الذي ما انا لئلا اريدنا لتقريب ما الى
 سيدنا سيد العالمين غياث العالمين صدر الدين محمد كشف انوار حواشي كلام الجيد
 طمنات غواشي الجلال عن طلاب التجريد والتزويد اللهم صل عليه وآله اهل التمجيد و
 التمجيد وصحبه اصحاب التشديد والتشديد **وبعد** فان الحق غياث المشهور
 بمصور يقول اني عند التطواف في الاطراف بعد ارتحال ابي وسيدى ابي الآباء
 وسيد اعظم العظماء وجدت الحوى الجليل مطهر اسم الجلال حرس اسم كماله عن
 عين الكمال حريصا على ترويج الزور وكشف شوائب الزور ولما كان في انوار جود
 ولاز فكتبنا على جميع الحال وحده ما نفعه في الحال فصراني تقرير الحال عايد الى راس
 الجلال والكثار القليل والقار مسخلا مرة اخرى بعد ما معنى تفتت حواشي التجريد
 والشرح الجديد وكان كذب ان يحسن صفا ويقرر بما تقرر لي كما وان لم يكن الاشياء
 وما في الاطراف زمانه عن سياسته لمسه العلوم عن غير اهلها فكتب عليه القوامر و
 الدواني فضايرت مشوشة معلولة من خفة مدخوله وعادت كما قبل من كثره الجدل
 والخلاف في كعلم الخلاف غير مشتمل كالحقائق ولما ما ينال العالم به من الجاهل من زبد
 ولا الشقي به بصير سعيدا ثم الذي يقضي منه العجب ان هذا الذي تفرغ مع باله من العلم
 والادب كيف صرف الزمان من اوله الى الان في مقدمة رساله فقرانا ودرسها
 وشرها صدر الشريفي وغير ما كتبه من حواشيه وشره على هذه امدة بعد اخرى حتى واذ
 عدتها في ما رايتها عن عشرة وبعد ما وهو بعد لم يعرف الحسنة ولا الحسن والشرع و
 الحواشي ولا التي شأنا فنفذ عن الحواشي انه بطول حياته وكثرة شعوره وتقدراته
 بلغ ثمانين من السن بهذه اليمين البهيمية وهو بعد في غواشي الوجود والحاميه
 غير بالغ الى نضايه وهو كدود مقتدر كالدود بلعابه سلكه كل كلام ولا حصل شيئا
 من المطلب والمرام ثم اني لا يخفى على ارباب النهي صحت عزمي بصرق عنان
 العناية الى الاشارة الى فاد الكلام والتبليغ على مزايا اقدامه كاشفا عن حقائق
 دقيقة ووقايق عذوبة مشتملة على معصيل ما فيها مقصدنا من هذا وهو
 ما اوردته هذا المورد المستدرك والا فخذ الحواشي الشكلى على شيخنا ومقتدانا وسيدنا
 ومولانا بعد ارتحالنا وجل جل ما استكمل على الحضرة العلية المولوية واسرة البنية
 النكية النصيرية واستغفر الله من القصور والتقصير فانه نعم الحوى ونعم النصير وها

الزور الكاذب
 ١٤٤

كدود قبيحة
 ١٤٥

انا فيض في الكلام ولمزيد تحرير المرام اعترفا افاده الاستاد قدس سره بقال 90
 صاحب الحواشي وعلى غشى هذا المورد وقال صاحب الحواشي وعلى نسخ لي باول طريق
 في هذه الامام حين تحرير المرام دون ما قد بيناه سابقا فسطحة ذلك الامام في ما له من
 الكلام على ما اشار الى شرح امده في صدر شره عند شرح صدره بقول اقول او نحن
 نقول فاقول من الحوى تقديم مقدمه كاشفة عن كيفية هذا الامر وفيها حكايه
 ما صدر الاستاد كذا بهم نملوه بما اوردته هذا المورد ونقول قال الاستاد
 في صدر كلامه صدر كلام ارباب التجريد وضم فقال اصحاب التوحيد هذا هو
 الاستاد واليه الانتهاء وتنزه عن ذلك الامثال والالكاف ثم الصلوة على ابي
 به الله من النبوة وضم به الابنبا محمد ملاحي مدد ارجاء الارض واقطار السماء
 وآله العرفاء وصحبه النجباء وبعد يقول الفخر السهر لصدور الحسين الشارح
 شرح امده ووقع قدره قد كنت لقيت اولاع الشرح الجديد للتجريد ما نسخ لي
 في انباء المطالعة واوان المصاحفة والمطالعة ثم لاح لي انه وقع لبعض اهل الناس
 فيه الشبهة والقباس كرف الكلم عن مواضع في صدره علم يقوت ونسخ عليه امور
 واهية كنبوت العنكبوت وان بعضا من صفات الطيبة عن صوب الاستقامه حول
 فسطر الى من يقول بجلالة شأنه ولا ينظر الى ما يقول فمالا يصلح للتحويل يعتمد عليه
 وما ينبغي ان يفتنه عنه برغب اليه ويلغى ما كتب بعض عظماء فضلا الطلاب على
 هذا الكتاب ولم يتمم القصر عن الكتاب ولا السراة عن السراة محمد الى ذلك ان الكتب
 ثانيا حاشية محققه في الشرح وهو الشرح بالامزيد عليه منته على ما عليها بالآراء
 اليه كاشفا عن معضلات اعيت الفضلاء مبينة لعدم حيايات تحريفه العلل
 فيها ما اخذته من كتب القوم سبي كتاب النفا والسبب ذلك الى ما خذ
 الاقليلا ومنها ما حلت عنه كتب القوم ولا تجد في كلام غيري الى سبيل او
 التمس منك ان لا تبادر على انكار ابقاره قبل التأمل والاستكشاف
 عن احواله بل عليك ان تبذل الجهد والاستكشاف ثم عليك ان تكار او
 لا اعرف ان في ان العاقل لا يحيد عن المشهور ما يجد عنه محققا وكان الانسان
 على انكار ما جملته حريصا واوردت فيه نندا من تدقيقات الولد الاعلازال
 كما سمع منصور اجعل سعيه مشكور اسيما في مقصد الجواهر فان له فيها ما يجلو
 الجواهر وينزل صمداء الحواشي من اتمام كلام ابننا في صدر شره عند
 شرح صمدية والتدقيقات التي نسبها الى جارات واليه في مواضعها واتفا
 بهذا اوم نمر بين كلامي وكلامه وهو دليل على علو قدره ونحن ايضا لا نضر
 بها اتباعا له وما قبل عن امور اخر كتبتا قد ما اذا ان شكت عن نسبتها اليها الا قليلا

محمد
 ١٤٦

حاشية
 ١٤٧

ما ذكر الشريفي في صدره
 وهذا وجهه
 وهذا وجهه
 ما ذكر الشريفي في صدره
 في الكلام فقلوا لا

اشترنا في كل كلامنا هذا الى شئ ما سألنا غير ما قد منا فيما مضى واما في قوله في عنوان
وكلام الاستاذ وفيه كنه واجل عن كلام صاحب الفواشئ بقوله تغيير اعن جاملا
بجمله واما هذا المولى النبيل والجليل الجليل فمما جلاله وحسنه كما لم اصح
بالتمسح والتسنيح والتعريف والتشيع فقال لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم اعذنا من الشيطان الرجيم واقول هذا ما اخذه مني مع نفسه ليسه قال
افتتحت ما كتبت في رد العوراء التي سماها بالزوراء بقولي اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولعل موقع الاصل المأخوذ
منه احسن واولى كما ترى حيث اتفقت كلمة الكلمة على ان مظهر اسم الجلال انما
هو الشيطان المعلوم العلم في الضلال والاضلال ثم قال اعذنا الصراط
المستقيم وجعلنا من الباطل الذي اقول به ان الله وان وقع فيك شئ من
الخدلان فكن نفسك ومن الشيطان واسمى بوعايدك حيث جعلت على كنه
كما كتبت من الفواشئ في سالف الزمان ثم لما سمع ان احسن الشعر الكذب وان
اعتبار الاكاذيب الشعر في الخطب والمنشآت ما بعد من المحنات بن كلام
مع الكذب فقال انك تكتفي في سالف الزمان حواشي على الشرح الجديد لتجريد
قلما وقع الى اهل البلد تعرض بعض فضلا الاشراف في هذه الاطراف لا يراد
الشبهات والمناقشات المستندة على المسالك فتوجهنا الى دفعها ورفقها وعلقنا
عليها راسيل سميها بتجريدات الفواشئ وتسميتها ات الحواشي ومن شايهم بين
الطلاب موجوده بين يدي الاصحاب وتداول الكلام فيها من اجل بين مرار
متعددة واقول ليس الامر مع ما قيله وصوره بل هذا الفاضل العالم العلم
العلامه كتب او لا على الشرح الجديد لتجريد حاشيته وهذا المورد غشا بآيات
باردة واعتراضات فاسدة غير وارده سميها بتجريدات الفواشئ تسمية لها
باسم صدرها او لاستلزامها ما ذكره لا على ما قيله ثم العلامة اجاب عنها فدار
الكلام بينهما مرار شتى كما لا يخفى على الناظر فيها سيما التي ذكر انك انك منها
وما كان لا ينهم ما اوردته عليه ولا يرجع عما دار اليه ابا لادم الخ من الخلق
واجق من نقد الحق واجالانه روج كساده لديه واضفى فاده عليه حب
الظن وبصورة الافذ المثلث والاعراض في سلك المواقف المستدرك الخ لا ياب
مرة اخرى وكتب العلامة جوابا وبكذا اتد اول الراسيل بينهما ولم يدر هو كمال
جوابها ثم انه كتب حاشيته اخرى على الشرح يرمي بعضه والعلامه ما نقض له الا ان
يجهل انما نقلها منها فمت العجب العجيب الذي يهتد اليها بالباب ان يجد في كلامه وطلو
كعبه ومكانه كتب حاشيته وسميها باسم ودرهما مرارا ولم يعرف بعد ان كان كتابا

سبحان الله
والله اعلم
بالحق

ثم قال لم تعددة وقع لي مرض فعاين عن الاسعال ليس من الاشجار فضلا عن
القبيلة والقال فاستأنف تلك الكلمات واعاد تلك الشبهات وبعد ما وقع الكلام
فيه مرارا عاد الى اول كلامه اصرار اظنا منه انه لا يباذله بعد ذلك احد وانما علمنا من
شدة من الطلبة محبة بالمواعيد العرفونية بالنقد واليعقوبية فقصوا
قرطيسهم وسودوا كرايسهم وليتبه اني شئ جديد لمكون ما لا عن بامه الكرار
وكبراهمة المعاد فجداني ذلك ان تعرض لبيان ما فيه واقول لعل هذا من الاكاذيب
التي تقدرها وقولها من ظن من بعض الظن او علم من جنس العلم بالمسببات
ولا يعلم انه لا يعلم الغيب من لا يعرف الى عزوم هذه العلامة يعلم انه ينالها ابد او ان
مظهر اسم الجلال كيف يتعطل عن يقتضيه من الضلال والاضلال وانما يحكم عاقل
بانقطاع معارفه استمر من زمان آدم وشيطان الى هذه الاوان وفي قوله بالنقد
اليعقوبية ما يخالف عادته الشريفة وشيعة الكريمة الى رية على ايراد العبارات
معرات عن المعاني حيث اتى الكلام فيه اتمام شكر الله سبحانه لا يرقع مثله
في زماننا هذا او ان كان قد ما سنا وان لم يكن الا سنا ثم لا يخفى على اهل الهن ان
هذا على تقدير صدقه خلق كريم خلاق بالكرام غير بعيد عن من له رتبة التربة
والشفقة من الآباء العظام فان من اغتيا الآباء العظام فان من اغتيا
من الآباء والمعلمين تربية الطالبين وتكميل الناقضين ربنا نعمهم ويهدم
ما تحرمهم ويهدم ما سحبت وعلت ما قيله بالفارسية اربى تعلم كتاب عزيز
طفل فربنده بخود موزر واما الذي اخذته وسلطته حيث جعلت جميعا من الجبل
عليك نحو فبالسحر والسحابة وتوحيدها بالحر والجرم والجنات فهو شئ شنيع
كأنها من رذائل الالهام الاخفاء الذين في قلوبهم الحقد والدود والبغضاء ثم
نفرج قوله في اني على ما سبقه عجب بل منه ليس عجب اذ لا يخفى على احد من الاذكياء
ان الاسئلة التي اجاب عنها مرار شتى حالة المرح من الصغير باعنا على تحرير جوابها
مرة اخرى فالاسعال به على علم ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل ولا ريبك
الاسقية جاملا ويرد عليه كل ما اوردته على العالم الفاضل واما الذي ذكره من تصحيح
القرطيس وتوبيه الكراديس فلهذا صواب ليس فيه ارباب فان جمل هذه
الكلمات بل كلها لبرادات هذا المورد وردنا والتصحيح لغز منها طار مر جدا
اما بالاول فلما لا يخفى بوجوده شئ واما بالثاني او لا فلهذا طهورا لغز عن
ايراد ما وثقنا فلانه محال ان يكون وعلموك غير مكانه الا قد ار الكلام كما لا يخفى
لم انه فني الاسعال بايراد ما وردنا تصحيحا لا يخفى ثم ان هذا الذي
تعرّفه اعني مظهر اسم الجلال قدوة اهل الجلال انما ذكر في كلام سيد الاستاذ

عنه

بفكره وطال تدبره وعسر عليه علمه وصعب فهمه لكونه مما لم يتوهم ولم يلائم علمه
أفرا في العلق والاضطراب وظن انه وجد ثمرة الغراب لظهوره اذ يتبادر
الابصار اذ ادراك الاستدراك وان لم يكن هناك فوق الذي العاقبة وحصيلها
لما غرض الكاسدة الدنوة من الامور العاطلة التي هي طلائع العار والاعراض
الفائدة الدينية من المناهج الباطلة التي هي ضارب النار في الماء فتحت ابرارته
ولتفتت اضرافه رايته المملوك باني سلك الموازنة المملوك باني قلبه
المحارضة عجبا من عجبات كلمات يلوح المناقشة على صفحتها وتنفذ حب الرياسة
من صر كاتبا وسدوا عليها قصد الامام الى ان من تصدى لمعارضه الليث المقدم
يكون من طمقة اوفى وديعة يزدون او فوق درجته مبهات مبهات ما كل سبيل
سهل مسلكه ولا كل ما يمتنى المريد ركة حسد والغنى اذ لم يتناولوا سعيه
فالتقدم اعداء له وعصوم لم الذي ينبغي ان يعلم ان الرجل اغدا ينسب ان يعلم مرتبته
من صفة لا من رتبة ولا سيما ان كان لم يحمل من الصفة وان كان فيه عوض ودفع
او تاويل يخرج في الحجاب الى حمة الصواب وان الموازنة لا مل العلم وان كان
سيره مشهورة ووتره غير مكمولة لكنه برعاية الاصول منوط وتقبول الحمد
شرط واذا كان الكمال اعز من ان يظفر به طلبة فكيف المرء فخر الى بعد معانيه
من الذي لا يفتقر قلمه ولا نزل قدمه الا ان هذا المورد بايع في الرداءة انما قال
وجاوز في السبب حد الاعتدال فافقه التضيقات المكيكة في كل كلام والاضا
القيمية في كل مطلب ومرام حتى انما صلب التمتع والانشاء عن درك المطلب
وفهم الحق ولسن الشبه في هذا الا بما حكى الله عن كمال العرب حيث قال واذا
لم يمتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وسحر مبهين ولا غرور منه ولا عجب وكان
في مثله ورد ما قيل بالفارسية اين نكته بافقيه جهنم كبره نيست بوجه
زشترب عذب محمدى هذا او لعدو ان لنا ان بعض في الحق مستد ان ولى
الفيض والجود قاتل ان الحم لا يظن بان النعم الوازنة والسعادة
العاجلة والا جلة فليض علينا من ان تدعى براسطة نبيه التفتة العظم واما
القدم الكريم حمد الله على علمها وصف كلام من هو لا بما اشعر هذا
ودل على ما يصفها من العيا فتا اما بعد حمد واجب الوجود على
نعمه والصلوة على سيد انبياء وعلى اكرم اصحابه فان وجوب الوجود
كما يدل على ما يصفها من العيا فتا على ما قيل كذا سيادة الانبياء والكرمية
الاصحاب يدل على اتصافها بالكمالات الالهية العارضة على كمالات الكل كما لا يخفى
ثم انه يجتمعا ان يكون المراد بالاكرام واحد البعينة مطلقا او معينين متعينا

في كل زمان وهو الامام ويحتمل ان يكون المراد مقعدا او الاكرم اما من الكرم
او الكرامة والاصحاب جمع الجيب اما بمعنى الحب كما نقله ابن الجني عن قوم او المحبوب
على ما هو المشهور عند الجمهور ووجه صيرته اما واجب الوجود واما سيد انبيائه
فهذه وجوه لكل وجه بل وجوه في كل وجوه من الكلام والسيد ذكر وجه واحد لا حظ
شيئا وان لم يكن الا شيئا فقال لم يرد به معينا بل ما يتناول مقعدا الى من اتقى
من محبوبه بزيادة كرم في الجملة فاورد الله عليه ان الفعل التفصيل اذا اضيف
فله معنيين الاول وهو الشايع الكثر ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه كمن
اصيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا لا جميع من عداه
كمن اصيف اليه وهذه وهو بالحق الاول يجوز ان يقصد بالمقعد منه المقعد دون الله
الثاني واما الفعل التفصيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد فقط وصاحب الغواشي لرواية
الايراد اورد كلمات فتمت كسره فاصلا بعد التوضيح والتفصيل ان المراد بالزيادة في الجملة
المعبرة في مفهوم الحقيقة وهو معنى فعل التفصيل موقوف النظر عن الاضافة انما هو الزيادة
بوجه ما هي الزيادة في فرد من افراد الكرم حتى لو اتقفت زير بزيادة فرد من الكرم كالتسميطة
وعبروا باضها لفق مسلكهم ان تعال كل منهما الكرم من صاحبه ووجه يد هل كثر من الآلة الاصغر
في الاكرم اذ كل منهم زيادة فرد من افراد الكرم فيصير اطلاق الاكرم على كل منهم اذ كل منهم اكرم
من الباقى بوجه هذا خلاصة كلامه ومحصل مراده وفيه ما فيه من القدح والمنع والنف والاعراض
عن السداد بوجوه منها وجوه اث رايها صاحب الغواشي حيث افاد ما حاصله ان المعبر
الا فعل الزيادة في مدلول الفعل لا في فرد ولو سلم ان المراد منه الفرد المقصود لا يتم
ايضا واطلاق الاكرم على كل من زيد وعمر ومقيا الى صاحبه على ما اعترف به في الحاشية والمورد
ما كانا العقل والتقدير والعرف واللفظ هذا حاصل مقالتهم ثم صاحب الغواشي بعد
ارتجال الاسناد قدس سره ايدى زعمه بمرين اهدمها ما نقله عن السيد حيث قال قال
السيدى في شرح الحاشية الا قيل وجوب الزيادة على المعقل علمه مشكلا بقوله وما فهم
من اية الامم الكرم من اهلها اذ لا يستقيم ان يقال الزمان كل واحد منهما افضل من الآخر
كما يوردى اليه من اسباب الزيادة وفيها في كل واحد منهما فقول له كبر من اهتمت كل
بجميع فليزم ان يكون كل واحد منهما الكرم من الآخر وذلك يورث الى ان يكون الكرم وليس كبر
قلت اجاب المحقق اما في القرآن بوجوه اهدا ان يكون المراد افاضة الكرم على الكرم
فيكون المراد بقوله من اهتمت المقعدته عليها والثاني ان يكون المراد الكرم من اهتمت
من وجه الثاني ان يكون المراد الكرم من اهتمت المقعدته عليها والثاني ان يكون المراد الكرم من اهتمت
ليس بظن انهم كلام ابن الحاشية ثم في صاحب الغواشي فطر ان ما ذكرناه هو الحق
لانكره الا جاز هذا وصلى الله على النبي وآله وصحبه وسلم

هذا

هذا

هذا

هذا

هذا

الذين ايدوا صاحب الغواشي زعمهم وبانيهما اثبتت فارسية مشهورة كقول الشاعر
اي دانت زلب زلب و دنان بيزين تر خند بيزين وسخن كفتن اذان بيزين تر
وكقول آخر كفتيم جواني نكم از كفتي سحدي بل كين دوزخ من خورتر از كيد كرافتا
اقول ليس من مذهبنا شي اما الاول فلان الكلام السعيد توجيها لا يجري في كلام
هذا القائل بل فيما نقل دلالة عن خلاف مراده ولو سلم ان مقصوده مقصوده
ان قيل كان الايراد واردا عليه ايضاً ولكون هذا الجواب ضيقاً متكلفاً لم يعقد
عليه هو نفسه ولم يفتت ايها بدة التفسير العربية قال الامام اكبر من اهلها
اي من اهلها العربية قيل ما حاصله ان كل لائق اكبر من سابقه واليوم لا يذهب الى الكبرية
كل من صاحبه وقيل ان التفسير في تفسير الكف فان قلت هو كلام من قرض لان معناه
ما من اية من الصحاح الا وهي اكبر من كل واحدة منها فيكون كل واحدة منها في فضل
ومفضولة في حالة واحدة قلت الغرض من هذا الكلام ان موصوفات بالاكبر لا يكون
تفاوتين فيه وكذا في العادة في الاشياء التي تتلاقى في الفضل وتفاوتت ضالماً فيه
التفاوت اليسير ان يختلف آراء الناس في تفضيلها فمفضل بعضهم هذا او بعضهم ذاك
ففي ذلك من الناس كلامهم فقالوا رايك رجالا بعضهم افضل من بعض وراي اصفى اراء
الرجل الواحد فيها فتارة تفضل هذا وتارة تفضل ذاك ومنه يفتي الحاشي من تلق مهم
نقل لا يثبت يدوم مثلاً نجوم التي تسمى بالاراء ولقد فاضلت الامامية بين الكرم
طريقاً لما ابررت مراتبهم قد ائنه قليله اتقوت قالت بكلمتهم ان كنت اعلم اعلم انتم
افضل من كمال خلقه الغرض لا يدري اين طرفاه واما الثاني فلان الغرض من الاثبات
ليس حقيقة تصحيح كل علم آخر بل مفضل في الكف في علم ما هو ارفع من الجواب الثاني
المسؤول عن السعيد وجه اخر من الجواب عن امثال هذه الاثبات وفي بعض الاسماء
الواردة على هذا المنوال استعار بعد القول من قال في بحر قصد صاحب الغواشي
ليس من مذهبنا شي واولان را هر كديد كل واحد را تقود ميكند كوانكياست
هذا المذهب انهم من تفسير الكف في وجه وجه في توجيه كون المراد من الاكرم جميعاً وفي جعل
هذا توجيهها الكلام السيد لكلف لا يخفى وتخللات صاحب الغواشي بجيدة جداً اني اقول
لقد اراد الله على السيد غير واردا في كلام صريح في ان المراد من الاكرم منها المعنى
الاول وقد قصد بذكره منه المتعدد اعني من التصف بئس من الكرم وزيادة ثم قال كان
قليلاً لشميل كثر او توضيح ذلك ان الكرم لغة هو الجود والعطاء الدائم وهو الكرم
مطلقاً وطلق على جميع انواع الخير والشرف والفضيلة وعلى ملكه سهولة اتفاق المالك
الكثرة ارفعهم عام فالمراد من الكرم في الجملة هو المعنى الثاني لا الاول الذي صرح به
الغواشي صاحب النهاية بانه الكرم مطلقاً فقول في الجملة قيد بذكره اقصر ارا عن الكرم

المطلق فان المقيد من المطلق هو المطلق الذي اطلق عليه املا اللغة فصرح بانه غير المطلق
وليس قيد الزيادة على ما او مره المورده على انه يمكن جعله قيد الزيادة ايضاً ونوجه بوجه
لا يتوجه عليه ما ادجه اصلاً ثم اقول لا يذهب عليك ان الوجه الذي ذكر في الكف والوجه
الموجه من توجيهات صاحب الامالي لا يصلح شأنها توجيهها لكلام صاحب الغواشي بوجه
فان قوله بوجه ما بالي عن مراده او كذا لا يصلح توجيهها لكلام السيد لقوله في الجملة وكذا الكلام
في المتن لا يفي لف لا يعتقد هذا الكلام اجمالى مشتمل على خلاصة كلامهما مع زوايد من العوائد
كاف لنا طرود من لم يكتف به او اراد زيادة البسط والاستقصاء بتكرير الحقائق وتكميل
القبول والقول فليحظر في كلام صاحب الغواشي حيث قال في جواب ايراد الم ان مراده
اي مراد السيد بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثانياً للمعنيين
الحاصلين من الاضافة كين لا وهو جاري للمعنيين وفي صيغة المفصل وان لم يستعمل
بالاضافة كما اذا استعمل بين اوباء للام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الجوانب
لنسى ان لا يحقق في احد او يحصر في فرد وكيف سقم من له مسكة ان يقال معنى
افضل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة
هذا ما اورد صاحب الغواشي ثانياً وزعم انه يندفع به الايراد الذي اورد صاحب
الحواشي عليه او لا فقال بعد قوله معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة سقوط
ما اوردته اي صاحب الحواشي عليه من ان قوله اي قول صاحب الغواشي وذلك ليس
معنى ثالثاً غير مسلم اذ في كلام المعنيين بعد الزيادة في مدلول العقل اذا اراد
الزيادة بوجه ما يدل فيه من لا يكون رايد اي مدلول العقل اذا كان رايد اي قسم منه
فيكون معنى ثالثاً لا ياتي ذلك اي ذلك السقوط لما عرفت من ان ذلك معنى الصنف
باني طريق استعمل فلو كان معنى آخر كان معنى ثالثاً للصنف لا معنى ثالثاً للاضافة وتعباً
التم صريحه في انه معنى ثالث للمعنيين الاضافة حيث قال افضل التفضيل اذا اختلف
ولو كان المراد ما ذكره لم يكن لهذا الكلام وجه كما لا يخفى على من له ادنى فطنة هذا مع
فان صورة الايراد حيث قابل المعنى بالمعنى فان التمس ادعى انه معنى ثالث وكلام
في قوة المعنى كما لا يخفى وفي كلام الاستاذ العلامة ما شاذي على ما وجهته به حيث قال
من التصف من محبوبية بزيادة كرم في الجملة ولم يذكر التفضل عليه فظاهر العبارة
مشعر بان ذلك تقييم في وجهه زيادة الكرم لا تقييم في التفضل عليه وانما لم يصر صريحاً
لذكر التفضل عليه المستلزم لتعيين احد معنيين الاضافة لعدم تعلقه من به
فان ما ذكره من تناول المتعدد صريح على كلا المعنيين ما علم المعنى الاول فقط
لعدم وجوب المطابقة واما على الثاني فبان بعد الموصوفين معزداً هو اسم الجمع
كالقوم والرهط او مفرداً مستغزى وقد علم ان المعنى تقييم التفضل عليه ولذلك

من مذهبنا شي
كلام صاحب الغواشي

اورده عليه انه معنى ثالث وقال صاحب الحواشي فيه بحث اما في الفعل فلانه غير
 مطابق لما ذكره اولاً واعتبر من المعترض عليه اذ كان عبارة ملكه امراده بالزيادة
 في الجملة هو الزيادة بوجه ما وذكرك ليس معنى ثالثاً كما ظن في الجاهل اذ
 الزيادة بوجه ما ما علم جميع من اضيف اليه او مطلقاً وقوله من ذلك انه لو اعتبر
 الزيادة من جميع الوجوه فمضى ان لا يتحقق في احد او يجرى في فرد واحد كما ورد
 ما اورده المعترض عليه طامراً جلياً ولم يقدر على دفعه غير ما ذكره اولاً واد
 على قوله معنى ثالثاً قوله للمعنيين الى صليين من الاضافة وحسب انه يندفع
 الايراد بتلك الزيادة وليس كذلك كما استوفى واما في المنقول فلانه لما علم
 من اللغة ان اسم التفضيل المضاف معنيين وحمل الاتما والعلام منها على معنى
 آخر اورد الشئ عليه ان هذا معنى ثالث للمضاف ولم يرد في اللغة لان الفعل
 التفضيل اذا اضيف فله معنيان ومن المعنيين ان هذا الايراد لا يتوقف
 على ان يكون المعنى الثالث الذي نكره الشئ ثانياً عن الاضافة حتى يكمل كلامه
 على انه ليس معنى ثالثاً للمعنيين الى صليين من الاضافة لفرد واحد وورد هذا
 الايراد سوارساً للمعنى الثالث من الاضافة او من غير ما قوله عبارة الشئ
 صريحة في انه معنى ثالث للامضافة حيث قال في الفعل التفضيل اذا اضيف فله
 معنيان في غير ما اذ فيه لم راجع الى الفعل التفضيل المضاف فدل على ان الكلام
 على ان لا فعل التفضيل المضاف معنيين والشئ استدراكه به على ذلك فانه كلام مشهور
 بين النحاة ولا يمت ان يبين ان معنياً للمعنيين ما واولاً يلزم من ان يكون
 للمضاف معنيان ان يكون في الاضافة معنيان لكل واحد منهما كيف والصيغة اذا استعملت
 مع من تدل على الزيادة على من اضيف اليه ايها فلا يكون معنيان في المعنى الاضافة
 المتعابله لكن واللام التي فيه الكلام واذا عرفت ان غرض الشئ من هذا الكلام ان
 بان للمضاف معنيين طرئاً ان لا وجه لقوله ولو كان المراد ما توهم لم يكن لهذا
 الكلام وجه وقوله في هذا المسخ بالفتح ممنوع فان الاتما والعلام قد ادعى ان الم
 اراد باكرم اجاب به من التصف من محبوبه بزيادة كرم في الجملة والشئ منع ذلك واستند
 بان للمضاف معنيين وهذا المعنى لم يرد في اللغة فكون كلام هذا القائل لا شأناً
 للمقدمة المتنوعة لاني قوة المنع ثم قال صاحب الحواشي ما ذكره المعترض من ان
 معنى الصيغة الزيادة في احد الفعل لاني قسم منه ساقط لانه كما ان العالم من حيث
 له العلم في الجملة فالاعلم من كان زائداً الى العلم في الجملة سوارساً كان زائداً الى مطلق
 العلم اذ في فرد منه فان الزيادة في المستحق منه اعم من ان يكون على الوجه الاول
 او على الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان معاد الفعل معاد التكرار والتكرار اما

كلامه الاول

على الفرد المستقر وما يد لعل ما ذكرنا صحة التعميد تقسم من كما تقول زيد اعلم من عمرو
 في الطب وعلم من في العلاقة ولو كان معناه انما زيد في مطلق العلم كان قولك
 زيد اعلم من عمرو في الطب مستلزماً لان لا يكون عمرو اعلم من شئ من العلوم فلا يمكن
 تفصيل عمرو عليه في علم العلاقة وانما صدق الاعلم المطلق مع صدق المعيد التزام
 لصدق المعيد به دون المطلق وتاويله يزيد الطب من علم وعلم على المعنى زود وعرف عن
 الطبع انما يجد التفرقة بين المعنيين وان كانا متلازمين ثم ان هذا التاويل لا يجرى في جميع
 الصور كما اذا علم ان زيد افضل من بعض العلوم من عمرو ومن غير تفصيل تلك العلوم
 بخصوصه وعلمه وافضل منه في بعض الاخر كذلك وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ
 قوله ما ذكره المعترض من ساقط فيهم وفيما ساس اسم التفضيل على اسم التفاضل فيستقيم
 فانهم عرفوا اسم التفاضل بما استحق من فعل لمن قام به هذا الفعل ويكنى في قيام
 الفعل بالشيء قيام فرد منه فكل ما قام به فرد منه يدخل في توبيخ اسم التفاضل و
 عرفوا اسم التفضيل بما استحق من فعل لموصوف بالزيادة على غيره فيه والراية
 على غيره في قسم من مدلول الفعل لا يلزم ان يكون زائداً في مدلوله عليه لئلا يكون
 زائداً عليه او ناقصاً عنه او مساوياً له فان كان زائداً عليه يدخل في توبيخ اسم التفضيل
 والافعال والعاس ذلك على الادب غريب واغرب منه التعلل بان معاد الفعل
 معاد التكرار والتكرار كما يدل على الفرد المستقر وذلك لانه ان اراد ان معاد الفعل
 معاد التكرار المتون فذلك مع وكيف يقول من له ادنى حصة بان معنى الفعل معنى
 التكرار والتكرار مع المعنى انما هو ان الفرد لا يقصد من المصادر والانا واد
 فان معنى العلم هو الادراك لا فرد منه وان القعود هو الجلبوس لا فرد منه وان
 اراد ان معاده معاد التكرار الغير المتون ثم لكي لا يغل ان معاداً الفرد المستقر
 فان معاداً الطمس والفرد لسفاد من التوبيخ كما حقق في موضعه وابعده واغرب
 منها التعلل لانه يحمل قولك زيد اعلم من عمرو في الطب اذ لا يتسم مع احد ان التفضيل
 فيه في علم الطب لاني العلم العام الذي هو مدلول الفعل فيكون وزانه وزان زيد
 الطب من عمرو اذ التفضيل فيه في علم الطب ايضاً والتفاوت بينهما في اللفظ لا
 في المعنى وما توهم من ان التفضيل فيه العلم العام ثم قيد ذلك العام بالطب قال
 عن التفضيل كما لا يخفى على المحقق بل العلم العام قيد بالطب ولا حصر صريح
 ثم اجبه التفضيل في المعيد الذي هو الطب فلا يكون تفضيل زيد على عمرو في علم
 خاص مما قبل التفضيل عليه في علم آخر وانما يكون منافياً له لو كان التفضيل في علم
 من الصور يمين في العلم العام وليس فليس واذا لم يكن التفضيل في العلم العام لم يكن
 قد ذكر في الطب قيد التفضيل فيه فلم يكن الاعلم والاعلم في الطب مطلقاً ومقيداً

صريح

كما لو سمعنا العايد ولم يذكر ان النسبة بينهما هي العموم من وجه والنسبة بين المطلق و
المقيّد لا محالة فلو علم مطلق واذ كان التقيد في قولك زيد اعلم في الطب في علم الطب
لم يكن استقالي في معنى الاطباء محيا كما حسم واخر من هذه الامور توهم عدم جريان
ما ساءنا ويلما في الصورة المذكورة فان الفرق بينهما وبين زيد اعلم في الطب انما هو
في وضع انه لفظ منفرد لمعنى الاعلم في الطب مع الاطباء ولم يوضع لمعنى الاعلم في بعض العلوم
لفظ مفرد ومن البين ان ذلك لا ينافي في الجريان المذكور ثم قال صاحب القواشي
وما ذكره من قوله ولو سلم ان معناه الزايد في قسم من معنى الفعل وان لم يقل به احد
فاما ان اريد به القسم مطلقا اي معناه باي قسمين كان ملاحضا في ان الزايد فيه
لا بد ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناسق مع زيادة فلا بد من ان يكون
رايدا في اقسام المعنى بعينه وذا قام مطلقا وحكم ما ذكر وان اريد به
الزيادة في قسم معين كالنقطة كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه مستمدا على
فاد الصورة كما حصل كلامه وقوله لم يقل به احد من قبيل التفسير في انما هي صفة
على انه لو فرضت انه ليس موضوعا لهذا المعنى فيمكن ان يكون مستمدا في محيا زوا
القرينة ان المقام مقام التقييم وعبارة الاستاذ لا يدل على كونه موضوعا له بل يدل
على ان المراد ذلك مع ان الزيادة في قسم ما من ان يكون على الوجه الذي ذكره من
كون الزايد موضوعا لمعنا ما يكون للناسق مع زيادة او على ان يكون الزايد موضوعا
بالزيادة في قسم من الاقسام وان كان غيره زايدا عليه في قسم آخر كما مر في مقادير الطب
والعلاقة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الا ان من العجيب ان لم يفتن
بذلك مع ظهوره وقال صاحب القواشي في محيا حيث اذ لا تم اشتغال ما ذكره
المعترض على فاد الصورة لما عرفت من ان ما في التقيد في صدد اثبات
المقدمة التي منها التثني والمعترض عليه يكون منصبه المنع كما ان في اصل الكلام
كذلك ثم استدل الصيغة في المعنى الذي افترعه محيا اذا كان
قرينة صادقة عن الحقيقة معينة لهذا المعنى وفقد انما في هذا المقام اصلي
من ان محيا والتخصص النسب بمذهب علم اذ الظاهر لو اراد التقييم لصحح
والاصحى ب كما فعله غيره فان التقييم لا يعين هذا المعنى الغير المتعارف
الذي افترعه والعجيب انه لم يتفطن بان الزايد اذا كان موضوعا بالزيادة
في قسم من الاقسام لكان له من هذا القسم ما لا حصر منه وزيادة وكذا الاخر الزايد
عليه في قسم آخر فلا يكون ذلك قسما آخر متقابلا لتعيين المذكورين بل مرجع
الى القسم الثاني ثم قال ثم اورد على ما ذكر من العوض بان في ذلك اشعارا بان
لو لم يقيد الزيادة بقوله في الجمله لدر الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس

المراد
بما ذكره

كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا
ولا تعلقه اصلا ولست ادري من اين هذا الاشاعرة فان ما صدر من الرافضين
انه لو لم يقيد الزيادة لم ينافي في ان المراد الزيادة في الكرم من جميع
الوجوه ووجه لا يظهر صدقه على المتعذر بل ربما توهم انحصاره في فرد او عدمه
في احد فان لكل من الاليم رجب في الآخر من وجه فلا يظن ما قصده من تقييد
الصيغة بحيث يشمل جميعهم ولا بد من انما استثنى المعترض في ذلك ما حصلنا فيه
بجست اذ لو لم يذهب هذا القائل على ان الكلام على تقدير عدم تقييده تقول
العلامة في الجمله اشاعرا بالزيادة من جميع الوجوه لما السقام قوله وعرضه من
ذلك ان من التقييد المذكور انه لو اعطيه الزيادة من جميع الوجوه كذا اذ لو
لم يدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه ولم يكن فيه اشعارا بانما هو
الوجه اليها ثم قال صاحب القواشي اختلف المسلمون في افضلية بعض الصلوات
على بعض فذهب اهل السنة الى ان اياك افضلهم ومنوا ذلك بوجوه مذكورة
في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره من الصلوات ليس افضل منه ومنفردا اطلاقا
الا فضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا اعلم افضل وبنوا ذلك على ان
من لا لا يدل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصلوات ليس افضل منه ومنفردا
ان يطلق الا فضل على غيره منهم واستمر هذا الخلاف والموا بينهما وفي كل من الطرفين
عمارة كما رعدون باللفظ حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا العالم
لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يمتحن هذا الخلاف والبناء
والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم يقبض له احد من هذه الجاهات
الكثيرة وتبقى الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريب تتجلى
وايضا لو كان معناه ذلك فاذا اثار السائل اي ابيك اعلم من الآخر لزم
ان يجيب بكليهما والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فتعين
ان معناه ليس على ما ظنه واصراره على ذلك اول دليل على انه وقا صاحب القواشي
الزيادة المعبرة في مفهوم الصيغة هو الزيادة في مدلول الفعل كما عرفت به
ومدلول الفعل هو الفرد المنفرد كما مر فاذا تحقق الزيادة في فرد مدد محقق
الزيادة في مدلول الفعل والتباس ذلك على الاديب الارباب غريب واخر به
استدلاله بالخلاف المستمر بين العلي في افضلية ابي بكر وعلى قائمهما اقلهما
في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشايع في كتب العقائيد في الافضلية
بالمعنى الذي توهم اذ لا ينكر احد من اهل السنة على رجب في كثير من النوازل
على غيره كما لا يخفى فتعين الافضلية بالحقيقة المذكورة يدل على ما ذكرنا مما

ان لم يفر عليه مع ان كون معنى الصيغة الزيادة بوجه لا منافى ان يطلق على ما يكون
 الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره اذ الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون بوجه
 دون وجه او من جميع الوجوه فلو فرضنا ان خلافا في الرجحان في اصل التفضيل
 مع الوجه الذي حبه فلا يدري ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى
 الصيغة اعم ويكون خلافا في ذلك القسم من المعنى والعجب من من يدعي كيف يدعي اطلاق
 املا السنة وهم اعلام الاسلام المتقيدى لم يعبوا بالانام مع ان جميع الفضايل التي
 على حاصله لا يكره مع زيادة فان في ذلك مع كون افتراء على هؤلاء الاعلام اذراء
 لجلا لم قدر على كماله لا يخفى مع ذوى الافهام ثم اذا اراد ان يلد اى ولديك اعلم
 يمكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الاخر من وجه ولا سكر ذلك عارف باللسان
 وانما لم يكن الجواب كليهما ما فوسا لانه لو علم ان المراد ترجيحهما مع ثبات و
 اهراره مع الانكار متبينا بمثل هذه الاغدار من علوه في تلبسه واما قوله و
 اهراره مع ذلك فاشيخ محكي عن كيبه وقال صاحب الحواشي فيه بحث اما اولاهما
 لان ان مدلول الفعل هو الفرد المنتهض ضرورة ان معنى العلم هو الادراك لا فرد
 منه ومعنى المقصود هو المجلس لا فرد منه بل هو جواب بان الفرد لا تقسم من الحاصل
 الا نادوا وقتا لا يتب ه عدم التميز بين الشكوة الملحق بها التميز وانكسر الفهم
 الملحق بها ذلك كما اشرفنا اليه النفا لقد اصحاب المحررة تزييل هذا الدعوى
 بقوله والتماس ذلك الاديب البار بغيره واما ما قلناه على تقدير
 ان يكون معنى الفعل هو الفرد المنتهض فاف هذا الشخص انما يكون زائدا
 على الاخر في الفرد المنتهض اذا كان له من افراد الفعل ما يكون للاخر او
 مواز كما يكون للاخر مع زيادة ولا يمكن ان يكون كلا واحد منهما زائدا
 على الاخر فيه كما حبه هذا القائل لان زيادة احدى على الاخر في الفرد المنتهض
 مستلزم لنقصان الاخر عنه فيه فلا يكون الاخر زائدا عليه فيه نعم يمكن زيادة
 احدى على فرد معين مع علم مخصوص على الاخر وزيادة الاخر عليه في فرد معين
 اخر هو علم اخر وانما من ذاك والتماس ذلك علم الاديب غريب
 واما ثانيا فلان لان ان خلافا الطالعين في الافضلية من حيث الثواب
 اذ لو كان كذلك كما منع املا السنة اطلاق الافضل على علم بل معنى في
 ان يمنحوا اطلاق الافضل من حيث الثواب عليه وكذا السبعه لكنتي
 معناه اطلاق الافضل ولا استقام الا سنة لا علم الافضلية بل لا يكون
 موجبا للثواب كما شجرة والتقرب من الرسول صلعم لكنهم مستنون به
 فان خلافا في الافضلية مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان علم

اعلم واشيخ واقرب من الرسول صلعم اجاب املا السنة بان ابا بكر اكرم ثوابا
 وهو فضيلة تفوق غير الفضائل لا فضل بعينه والزيادة في الثواب فضيلة
 لان له معينين كما حبه سنة ان معنى الافضل اكرم ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون
 كلاهما اكرم ثوابا من وجه مع تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم
 من مدلول الفعل مثلا اذا كان لا احدى سقى الكثرة والملاخر الطبقة العليا من
 الجنة صح ان يقال كلاهما افضل من الاخر على ما ذكرنا اطلاق الافضل بهذا
 المعنى ولا يصحوا اطلاق الصيغة علم ان خلافا في معنى لا في قسم من معناه
 كما تقدم اذ الخلاف فيه يقتضي منع اطلاق هذا القسم لا منع اطلاق الصيغة كما لا يخفى
 واما نسبة الى ولديك من الاية او فمشاء سوء فهم المراد فان معنى قوله افضل لثبني
 لا يصح معنى الفعل زائدا على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثلا ملاخر
 وزيادة ان يكون له ما يكون موازيا لما للاخر سواء كان من جنسها ولاخر او يكون
 من جنس اخر حتى لو كان لا احدى مائة فضيلة ويكون للاخر فضيلة واحدة مواز
 لها يكونان في تساوي في الفضيلة وقوله يمكن الجواب بان كلاهما اعلم من الاخر
 من وجه ثلث اعلمية احدى عن الاخر كما في قوله ليس احدى اعلم من الاخر لا اثبات
 اعلمية كل منهما من الاخر كما حبه لان الاعلمية من وجه لا تستلزم الاعلمية في فرد
 ولو قال ان السائل اى ولديك اعلم من الاخر لا يستقيم الجواب بكليهما مع استثناء
 التوهم المذكور كما لا يخفى ثم قال لصاحب الحواشي لم قدر واما قوله وما يدرك
 على ما ذكرنا صحة التسديد بغير فاف ان اراد بالتقدير قسم خاص ان يكون
 التفضيل بحسب هذا القسم فذلك يقتضى ان يكون الاعلم في الطب بغير الاطب
 حيث يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم مطلقا ولا بغيره بما يؤمم العبارة
 اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم المطلق
 لجواز ان يكون زيد اطيب من عمرو وعمر واعلم منه ولا ثم ان الاعلم في الطب بهذا
 المعنى مطلق مقيد ضرورة ان شجرة بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم
 العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم
 للمورد وطب زائدا على مالم يصدق في انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم في الطب
 فلا يلزم صدق المقيد بدون المطلق ثم قال اقول الطائفة المراد هو الشيخ
 الاول اذ لا يصدق في الثاني انه اعلم في الطب بل العبارة اللابقة ان
 يقال هو اعلم منه بسبب الطب او للطب او نحو ذلك لا في الطب اذ الطب علم
 هذا التقدير ليس مشهرا كائنها والرجحان في امر يقتضى تركه اراج والمردوح
 في ذلك الامر اللهم الا مع استثنى لرجحان زى نادى قوله لم زيد اعلم من الخ

من التفضيل في العلم العام

كان نقله الرضى والكلام في المعنى الحقيقي كما لا يخفى على العاقل ولا يقتضى ان يكون
الاعلم في الطب بمعنى الاطبيب كيف والتفاوت بينهما في المعنى بين لا يكره الا
من سكر التفاوت بين الاثنان والحيوان انما يطلق بحسب المعنى ولا بعبارة بقوله ولا
بما يؤمر العبارة اذ هذا المعنى هو صريح العبارة لا ما يؤمر العبارة في حمله على
الاطبيب حمله على الحيوان من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلقا والاعلم
في الطب مقيد امع انه نازع في ان معنى الصيغة ما ذا وليس المنع وطيفته يكاد
بعد غصب المنصب الذي هو عادة المستمرة والمطردة فانه لصحف كلامه يخص
بالمنع وان لم يكن منصفه ذلك ثم على التقدير الثاني لا يصدق ان زيدا
اعلم من عمرو في الطب وعمر واعلم منه في الفلك اذ المفروض في هذا ان
ان تزيد من العلم ما تفرق ويزيد عليه بالطب فلا يقال في طرف عمر ومثل
ذلك اذ الطب من علم ما تفرق وليس له ذلك من زيد عليه بالفلك وليس
حد كلامه على ان يكون زيد من العلم مثل ما عمر وعمر وكذا حتى يفرق ان يكون
كل منهما متصفا بالعلوم التي للاخر بل يمكن ان يكون جميع علومه وان كان من نوع
اخر ازيد على جميع علوم الاخر فذلك لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ
يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد من جميع علوم عمر وجميع علوم عمر ازيد
من جميع علوم زيد ههنا فلهذا ان هذا الشق غير محتمل في الصورة المذكورة و
قال صاحب الحواشي فيه بحث اما اوله فلا يقال له لا يصدق في الشق الثاني
انه اعلم في الطب بل علم اذ الشق الثاني لا يثبت ان يكون الطب وعلوم
الاخر مشترك بينهما ومع ذلك يكون طب زيد ازيد على طب عمر وعلومها
متساوية فلم يصح قوله اذ الطب على هذا التقدير ليس متساوية للاخر
كما عرفت واما في ثانيا فلا يثبت ان الشق الاول وهو ان يكون التفضيل
بحسب قسم خاص هو الطب مثلا لم يرد الكلام على التفضيل في العلم العام
فلم يكن هناك تفضيل في العلم المطلق حتى قد يعيد وتوهم انه مطلق مقيد
كتوهم ان الحكم في قولك جارني القوم الازيد مطلق مقيد بان حكم الجي
القوم ثم قد وخصص بما عدا زيد وليس كذلك لما حقق في موضعهم من
ان الاستثناء قرينة على ان نسبة الجي ليس لكل القوم لانها الى كلام
لم حكم بوجه زيد وكذا في الطب قرينة على ان التفضيل ليس متعلقا
بمطلق العلم لانه متعلق بمطلق ثم قد ياب طب وليس وزانه وزان
الان في الحيوان انما يطلق فان الثاني في معنى لغويا مشهور اي بين الحيوان
يصح ان يعلم به دون الحيوان انما يطلق وقد نقله الخطيبون الى الحيوان

البدني مشترك بين الواجب والممكن مع انه في الممكن عار عن الوجود عندم دون
الواجب واما في العلم بما قام به العلم فيجب انه مأخوذ من كلام النخاعة
ولا تقويل عليه فاذا ان يكون للفظ العالم معنى واحد مشترك بدارية وعلى
تقدير ان يكون له معنيين فالملح الثاني الذي ذكره مشترك قطعاً فيلزم
ان يكون من الامور العامة واما ما حسب من ان الامور العامة مخصوصة
من وجه والغرض العلمي متعلق بالبحث عنها من حيث العموم في باب الامور العامة
ومن حيث الخصوص في باب الامور الخاصة كما نفس عليه قبيل ما نقلناه فيفرض
اما اوله فلا يثبت ان الامر العام لا يكون مخصوصاً وذلك ظاهراً في ان الامر
العام اذ اعمار موضوعات باب فكل ما هو عرض ذاتي له هو حقيق بان يذكر
في الباب المذكور سواء كان عاماً او خاصاً اقول المراد بالامر العام
المعروف اما المجازي او المستقالت وعلى كل تقدير السؤل المعبر في المعرف اما
بطريق الصدق او العوض والاشكال على كل تقدير ظاهر اما على الاول
والرابع فما لا يخفى على احد من الاذكياء واما على الثاني والثالث في الاشكال
في العلم والقدرة والحيوة والوجود والماهية والعلية ظاهراً على الثاني على
قول القائلين بالزيادة في الجحى واما على قول الباقي فلا يثبت كالا عرض
للعلم والقدرة على مذهب نفاة الصفات كذلك لا عرض للوجود والماهية
والعلية اللهم الا بكلف وتحمل وربما جرى مثله في بعض مواد النقض واما على الثالث
فلا يثبت العالم والحي والمريد والتقدير بل المقدر والممكن والمقدر والممكن شامل
لاكثر من واحد وعلى الاول لا يثبت الاشكال من وجه آخر وهو ان العلم شاملاً بالكون
جوهر او عرضاً بل واجباً اقول ايتم على الثالث بل والنقض بالمضاف
المشهور وعلى الثاني بالاضافة ولا يتحقق من الاجوبة التي تذكر ما يرد
الصواب في معنى الامر العام ما قرره في غير هذا المقام فابى عن العلم
لكونه في مقابلة الوجود اعلم ان صاحب الحواشي قرر ان المراد من العلم في قوله
فالبحت عن العلم هو العلم المطلق المتبادل للوجود المطلق وزعم صاحب
الحواشي ان المراد منه مطلق العلم وهو ما لا يغير حال البعض اقام الوجود
فلا حاجة الى معدرة واقول العذر ان صاحب الحواشي اطعن اذ الظاهر
العدم منها هو العلم المذكور في عنوان الفصل وهو العلم المطلق
لما شر عليه قوله وتحديد مما لا يخفى في الاضافة انه وقع التعريف
الى كل من العلم وان جعل المعلوم وما ياقه موضوع الفن

Handwritten signature: *م. م. م. م.*

93

[illegible]

من ولا يبين ومما ان عامه ما ذكر هناك قياس فقي اذ مرجه الى ان السكون المقتر في
 موضوع العلم الطبيعي من الحكمة لما كان اعم كان الوجود الموقوف عنه في الامور العامة من علم
 الكلام كدك ومن البين ان لا يلزم من عدم السكون عموم الوجود **وليت** شري بان اي علاقة
 بينهما تعني ذلك ومنها ان لا يلزم من كون الوجود المطلق غير محال بذوات المفهومات
 ان يكثر عروق عدم المطلق لما لجوار ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون دفعه فانيا
 لها لم يكن من احوالها الممكنة لان حال الممكن للشيء بح ان لا ينافيه **ومر** يدك ما تا وبعول
 ان اراد بقوله انصاف المفهومات بالوجود المطلق ممكن ان انصافها فترد منه على ملزم
 ان يكون انصافها بسلب ذلك الفرد ممكنا لا انصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان
 يكون الانصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق احوالها الممكنة وان
 اراد ان انصافه جميع افراد ممكن فذلك ع والسندظ وان اراد ان انصافه بطبيعة
 الوجود مع قطع النظر عن فرد ممكن فليزم ان يكون انصافه بسلب تلك الطبيعة مع
 قطع النظر عن فرد ايضا ممكن فكيف هذا بسلب نحو من احوال الوجود عنه **فليزم** ان يكون
 سلب جميع احوال الوجود معاً من احوالها الممكنة **قال صاحب الفواشي اقول**
 يلوح على هذا الكلام من اننا لا نحيط ما من التعرض بالاعراض عنه اولى من الاعراض
 عليه فليست لنا طر الى قوله لا يلزم من كون الوجود غير محال بذوات المفهومات ان يكون
 عروق عدم المطلق كيف حل فولي ان الجوهر والعرض ليا واجبه الوجود لذاتها
 على ان ذاتها ليست على الوجودها فقد توهم ان الواجب لذاته ما يكون ذاته على
 لوجوده كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد علم بطلانه في موضعه ثم الى الرد على
 التي ذكرها اخرا مع ظهور الجوهر والعرض ممكنا الوجود اعتبارا بالنفاس الى الوجود
 المطلق اولى الوجود الخارجي او الوجود الذهني اذ ليس من تلك الوجودات
 واجبا لها بالوجوب الذي يمكن سلب تلك الوجودات باسرها عنها اذ امكن
 احد الطرفين سلم امكن الطرف الآخر **انتم** جعلوا الامكان من خواص الجواهر
 والاعراض ومن البين ان اذ كان الامكان الوجود والعدم من احوالها كان العدم
 من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما ذهبوا اليه من ان صدق الوجوب السالبة
 المحول لا تعني وجود الموضوع في عامه الظهور **ولقد** اخرجت في آخر كلامه حيث قال
 ان انصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرد ممكن بسلب تلك الطبيعة مع قطع
 النظر عن فرد ايضا ممكنا ويكفي في صدق هذا السلب نحو من احوال الوجود عنه فلا يلزم ان يكون
 سلب جميع احوال الوجود من احوالها الممكنة **وان** خبير بان سلب الطبيعة انما قصد في سلب
 جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كان الطبيعة باقية في ضمنه وكأنه شيء ان تحقق

صدق

يفتينا

فيمكن

باعتين مع جملة والار
 المهمة والفقير اليه
 رحمه

العام بكيفية تحقق افراد. واما اسماي سلم اسماي جمع افراد. ثم **الحق** الذي
 ليس متعجب انه صرح بان العلم القابل للوجود المذكور في العنوان هو سلب الوجود المطلق
 بحث يكون معروضا لاشياء محضا ولا يكون له عروق من الوجود ثم جعلها هنا سلب
 الوجود المطلق ضمن فرد بحث لا يلزم من سلب جميع احوال الوجود **قال صاحب الفواشي**
 وفيه بحث اما اوله ان المعترض قد حسب ان هذا القابل من المتكلمين وذهب الى ما ذهب
 اليه المتكلمون من كونه على معنى مدعيه لا متعني مذهب اللاتسعة لكنه اعترضه
 فلا يحل بان ذلك خط المعترض ان يقول بطل قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق غير محال
 بذوات المفهومات لا يلزم من كون الوجود المطلق واحد الثبوت للمفومات انما هو
 بذواتها الم وسوق الكلام لا يلزم من ذلك خلاصة الاعراض كالاخرى واما ثانيا فلانه
 لا يلزم من صحة سلب شيء عن آخر غير صحة السلب حقيقة وحالا للسلب عنه سيما اذا كان بينهما
 صاف سلب الوجود المطلق والجوهرية والعرضية لان مرجعه الى رفع الشيء الى ثبوت الرفع
 كما ان الحكم بعدم امر في البيت يستدعي ان لا يكون فيها امر لان يكون فيها اعدام
 كشيء كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون لكل شيء من احوال وصفات غير صافية هي سلب
 كل واحد مما عدا عنه ومن البين ان ليس كذلك وادام يكن السلب حالا للسلب عنه لم يلزم
 من امكانه ان يكون هناك حال ممكن ولا يلزم عن امكان العدم ان يكون العدم حالا فضلا
 عن ان يكون حالا ممكنا للثبوت ومن ثم ذهب المحققون الى ان صدق السالبة لا يلزم
 صدق الموجبة وان كانت ساله المحول كاشي واما ثانيا فلان قوله سلب الطبيعة اما
 بسلب جميع الافراد غيرهم اذ الفرد متضمن للطبيعة فخصوله موجب لخصولها ورفعه لرفضها
 نغاية الامر ان رفعه في ضمن فرد لا ينافي ثبوتها في ضمن فرد آخر فوكه لو بقي فرد من الطبيعة كانت
 الطبيعة باقية في ضمنه فلما لم يكن ليس هذا ما فضا لذلك فان لهاها بعض صدق مرجعه
 مهمة فابله بان الطبيعة ثابتة وسلبها بعض صدق ساله مهمة فابله بانها ليست ثابتة
 ولا ما فضا بها كيف ولو صدق سلب فرد من افراد الطبيعة ولا صدق سلبها كاحد
 هذا القابل لزم صدق الجزية بدون صدق الجملة حيث يصدق بعض السواد مسلون
 عن الوجوه ولا يصدق فولك السواد مسلون عنه وهما مثلا بان كاحق في موضعه
 اما ثانيا فلان المعترض جعلها هنا من احوال الوجود المطلق سلب الوجود في ظل فرد
 بل حكم ههنا بان سلب طبيعة الوجود يتحقق في ضمن سلب فرد منه وان هذا عن ذلك
 وبعد طلوع الحق من افق البيان لا يحل عليك ما في كلام من الخط والطغيان ولا ح ان
 رجوع اساره في يلوح على هذا الكلام امر الخط الى عبارة وان ما ذكر من الجواب بعيد
 عن الصواب وان الاعراض كاجري على لسانه اولى من الاعراض ههنا **قال صاحب**
 الفواشي بود ان في **الحق** المذكور يجب عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره ولا شك
 البحث

والمراد من انما الشئ بالكون
 انما فيكونه المتيقن من
 انما هو وجوده بالتحقق

انما فيكونه المتيقن من
 انما هو وجوده بالتحقق

انه من الاحوال المشتركة من الله كما لو جود مدرك هناك لا يحتاج الى معدة كان ذكر الامكان
لا يحتاج اليها فان قلت كان الوجوب الخط موضوع لبعض مسائل هذا المقصد كذا لو وجب
الذي موضوع لبعض مسائل هذا المقصد وهو ليس مشترك فلا يكون البحث عنه مسائل
هذا المقصد واعذار الشارح كذا هناك لا لذكر الوجوب الخط **قلت** لا كان الوجوب
الخط من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو نوعه موضوعا
لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو غير نوعه موضوعا لبعض مسائله ذلك
العلم ويحقق ذلك العرض الذاتي المبحث عنه في العلوم وهو يعرف عن الموضوع لذاته
اي بلا واسطة في العرض او لمرئته بواسطة ما يصادف به يكون اخصر من كالحق في نفسه
ولما ان يكون مسائل علومهم البرهانية فواس كلته ولا يصدق حل الخاص على العام كلياً
حلوا تلك العوارض الا حص من الموضوع على نوعه او على ما هو غير نوعه فلا يكون
من حيث انفسهم يقولون موضوع مبدل العلم قد يكون نوعاً من موضوع العلم وقد يكون
عرضاً ذاتياً وقد يكون نوعاً من عرض الذاتي فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعاً
لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد وبهذا عتبه بخصوص
حق يقع الاحتياج اليه المذكور **قال** صاحب العواشي عنونه الفصل بالامور العامة
بعض ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والا فليذكر جميع الامور الخاصة الخاصة فيها لانها
غير الانواع فليعلم الاحتياط ويقوت العرض من التتويب **وقال** صاحب العواشي
وقد بحث ادلالم ان عنوانه الفصل تشي ببعض ان لا يذكر فيه شئ سواه الا يرى انه
يذكر في فصل المعاد امور سوى المعاد وفي فصل الواجب امور سوى الواجب بل يشوبه
الفصل شئ يفتى ان يكون ذلك الشئ موضوعاً لهذا الفصل وح محور ان يحل ما هو
اعراضه الذاتية على افعلى افراده بالتفصيل المذكور في موضعه قوله والا فليذكر
جميع الامور الخاصة فيه ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو
موضوع الفصل عليها فذلك حايث ولا يلزم الاحتياط اذ في هذا الفصل يحل العرض الذاتي
للعام على الخاص في الفصل الذي موضوعه الخاص بحل العرض الذاتي الخاص عليه وان
اراد انه يجوز ذكرها فيها وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها فمما سمع اذ في هذا الفصل
يحل الاعراض الذاتية للعام والاعراض الذاتية الخاص عرض عتبه له فكيف يصح ان يحل
فيه فن اين يلزم الاحتياط **قال** صاحب العواشي امور ما ذكر من فاس موضوع
المقصد على موضوع العلم في حوار جعل نوعه موضوعاً للمقصد وان لم يكن العنوان صريحاً
عليه غيرم وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلاً في ذكره
ما ليس كلياً هذا الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلاً وذكره الاعراض وما يعنون
فصل بالاجناس العالية ثم بحث فيه عن الحيوان والانس باعتبار انه يصدق عليه

واما
ان قصد

وجله

هـ

الجوهر

الجوهر الذي هو من افراد الجنس العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل
اما يصدق على الوجوب الخط والوجوب الخط يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس
العالي يصدق على الجوهر والجوهر على الحيوان والانسان وشمل ذلك لا يجوز في موضوع العلم
الذي جعله متقيساً عليه اذ لو افترق علم الاجناس العالية لم ان بحث فيه من الافراد التي يصدق
عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث عما هو على نوعه
موضوع العلم وبطابق ما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة تحت الامور
التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليذكر وانما تحقيقاً ليس
بذلك الاسم حصصاً اما اولاً فلان الشرح فيصريح بان مسائل العلوم البرهانية قد يكون
حرية لم لا يكون فصلاً شخصياً واما ثانياً فلان العرض من التتويب غير مسائل العلم بعضها
عن بعض لتشمل طلب كل منها من موضعه فاذا وضع باب للامور الكلية كما انقسم الكل
من الطب مثلاً لم بحث في ذلك الباب عن الطب كالمعالجات الحرة ادى ذلك فوات
العرض من التتويب وتخصيصه ان العرض من التتويب غير مسائل العلم بعضها عن بعض بحسب
غير موضوعاتها فلو جوز ذكر ما عدا عنوان الباب في احواله صار مقصد الابواب مختلطة
لا عاميتها بحسب الموضوع من الكتاب وذلك مناف لمرئ التتويب وكون التتويب
ضامياً ففصله الفصل بالامور العامة نصي ان لا يبحث فيه الا عما هو منها والا فليذكر
الامور الخاصة فيها لانها غير الانواع **قال** صاحب العواشي وفيه بحث اذ لا يخفى
ان موضوع الباب افعى عن اعراضه الذاتية والهيث عنها قد يكون محملاً على نفس الموضوع
وقد يكون محملاً على نوعه وقد يكون محملاً على ما هو غير نوعه بالتفصيل المذكور في موضعه
فاذا جعل الكل موضوع باب فلا يخرج في حله عرضه الذاتي على نوعه في هذا الباب ولا يلزم
من ذلك حوار الحل على ما ليس كلياً كما حبه لان ما ليس كلياً ليس نوعاً ولا غير نوعه للكل
وهو من ليس من قبل ذكر الاعراض في باب الجوهر لان العرض ليس نوعاً للجوهر ولا غير
نوعه بل يكون من قبيل البحث عن غير المتصرف في باب المعرب ولا عدا في حوار واذا جعل
مفهوم الجنس العالي موضوع باب يجوز ان بحث فيه عن انواعه كالجوهر والكم والكيف
لا عن انواع انواعه كالحيوان والعدد واللون فاما ليست انواعاً ولا غير انواع الجنس
للجنس العالي واذا جعل ما يصدق عليه الجنس العالي كالجوهر مثلاً موضوع باب يجوز فيه
ان يحل فيه العرض الذاتي على نوعه كالحيوان ولا يجوز ان يحل العرض الذاتي للحيوان عليه
في هذا الباب بل يحل ذلك عليه في باب موضوع الحيوان وكذا الحال فيما حركه فانه اذا جعل
موضوع المقصد مفهوم الامر العام بحث ان يصدق على موضوع مسائل الامر العام
وان جعل ما يصدق عليه الامر العام موضوع المقصد بحث ان يصدق على موضوعات
تلك المسائل هذا المقصد ما يصدق عليه الامر العام كالماهية والعلة والوجود بحث

ما يبحث

ان تصدق احد هذه الامور على موضوعات مسائلة لا مفهوم الامر العام ونشأ الاشياء
الناس المفهوم عاصد في عليه واما كان الامر كذلك فاحدات العرض الثاني الباس
لا يلزم الاختلاط فلا نفوت العرض من التوب كاحسبه فان في باب الجوهر يصح حمل العرض
الذي لا يتحول عليه وفي باب المتحول لا يصح حمل العرض الذي لا يتحول عليه فمن اين يلزم
الاختلاط فتدبر وتصور واما ما نقله من نص الشيخ في برهان الشفاء بان مسائل العلوم
البرهانية قد يكون خبره فليس مطابقا لما ذكره لان ما ذكره في برهان الشفاء ان مقدمات
البرهان محور ان يكون خبره وذلك لا ساق اعطاء الكلية في علوم البرهانية كما صرح به في
غير هذا الموضوع **سئل** انه اعترض عليه في بعض مسائلهما لكن قوله المعرض والمزاول ان يكون
مسائل علومهم البرهانية كلمة لا ياتي في ذلك لان الكلية لما كانت اشرف والبع من الخيرة ما لولا
التي تاملوا كثيرا من المجولات الخاصة على انواع الاقرا العام لتكون العنصر الكلية وعجز ان لا يوجد
خاص صالح لذلك في بعض الصور يحمل العرض الخاص على العام ونصرت العنصر **حرره** **قال**
صاحب الفوائس ما ذكر من قوله انما توجه على مقدمه لم يدعها اعداد المقدم التي ذكرها
ها هنا هي ان عنوان الفصل شيء بمعنى ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه واما ذكر ما عداه على
سبيل المقابلة والاسطراد فلم ينفذ احد وما ذكر في فصل المعاد والواجب مما سواه ليس
اصالة بل يتبع على سبيل الاستطراد او الهندسة والحكام في ان ذكر الواجب الذي في فعل
الامور العامة والخاصة عنه استطرادي والمعرض ينكر ولا شك انه حمل على الوهوب
الذي خواصه كالخفاضة وهذا خارجا وعدم كونه جزءا من غير وجوده ووجوده عليه
لا ما هو مشترك في الامور العامة فيلزم ان يكون بحسب اغراضه ايضا استطراديا **اول** **قال**
من ان المذكور في فصل النبات والحيوان من المجولات مثلا اعراض **فانه** لتلك الامور
لا وعلى الاول يكون اعراضا غير بالسمه الى الجسم الطبيعي الذي هو ان من ما اعترف به
ان الاعراض الذاتية الخاصة اعراضا غير للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني
لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرر مراراً في الفصل الذي موضوعه الخاص
اما حمل العرض الخاص عليه فيلزم على هذا القابل اما عدم جواز البحث عنها في العلوم مطلقة
او عدم جواز البحث عنها في خصوصها على ان ما ذكر مراراً من حمل العرض الذي الخاص في الفصل
الذي موضوعه الخاص خلاف الواقع فان المعبر بحسب ما في باب السمع عن حرية الركوب وفي
باب الركوب عن وهو يارد في باب الكاح عرسا والتمار وكذا في سائر الابواب عن المجولات
في اعم موضوع الفصل كما يقع مشيخ اذ في شمع والفاضة بحثون في باب الهندسة والجن من رفقها
وفي باب العاقل عن وجوب ذكره وهو هدف الفعل عنه وفي باب المفعول عن جوارده وفي
العلم في هذا الكتاب بحث في فصل الامانة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمه بحث في العكس
عكره في الاقدام وفي فصل الانسان عن كونه ذات نفس مجردة وفي فصل الحيواني والنبوي والنبوي

بمجرد

لانهم ان يتوبوا الفصل
شيء بمعنى ان لا يذكر
فيه سواه

الذي

ولا شيء من تلك المجولات اعراضا دامه لموضوع الفصل لانها اعم منه **وحيث** يقول لعمري ان المجول
في شيء ما اورد مراراً المقصود اعم من موضوع الابواب او الفن ولم لا يجوز ان يكون المسائل مقولة
او المجولات مخصوصة بموضوعات الابواب او الفن وتوقع ذلك انه يفرق في صناعة البرهان
انه كثر ما يكون مسائل العلوم مقولة لمكون مجولاتها موضوعات مقولة على اقران
الشمع في كثر من مسائل العلوم الكلية الطبيعية والرياضية والهيبة **فانه** صرح بان قولنا الحيوان
موجود مقول بمعنى الموضوع هيولي وكما قولنا العقل موجود بمعنى بعض الموضوع
عقل ومن علم كثر من مسائل سائر العلوم وايضا صرح هو وعز وجل الحكمة والعلماء في كتابها
وعز ان مجول المسئلة او كان اعم من موضوع الباب وجب تخصيصه بما يشاء في موضوع ذلك
الباب مثلا موضوع بعض مقالات كذا ب اقليدس هو اكله المنفصل وموضوع بعضها اكل المنفصل
وفي كل ما حمل المساواة على موضوعاتها فعال بارة العددين مساويان واهرى المقدمات مساويان
فحيث يخص المساواة في كل من الحالات موضوعها في التي موضوعها العدد بالعدد وفي التي موضوعها
المقدار بالمقدار **وهذا** ما اعمى عليه القوم اجمع وصرح به المشايخ حتى السيد في حواشي الخصال
وسان مع قيام هذه الاختلافات لا يسهل شي من موضوعه اذ في بعض الصور على الجواب بها وفي بعضها
بما حد حاشا يقول لعمري ان قولنا العاقل مرفوع ولم لا يجوز ان يكون مقولة لمكون الخيل بعض المرفوع
فاعل على ما يشتر عليه ظاهره ان الخاص الذي فعله اما حيث قال فانه الفاعل ولو سلم ان الخيل
غير مقولة فلان لم ان المرفوع المجول باق على غوه بل هو مخصص بما سوا موضوع الباب على
ان الكلام في البرهان دون الفجوات والعقوبات **هنا** **قال** يعود ونقول من راس فيما اورد
صاحب الفوائس بحث اما اولاً فلان قوله هذا انما يتوجه على مقدمه لم يدعها احد عنهم لا يتوجه على
قوله عنوان الفصل **قال** ما الامور العامة بمعنى ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والمعرض اورد هذا
علما وتمام بقدر على دفع المخ غير عبارته وقال هذا المنع انما يتوجه على مقدمه لم يدعها احد عنهم لا يتوجه على
لا شك انه حمل على الوهوب الذي خواصه غير لظهوره ان ليس شيء من الامور المذكورة تخصها بالو
الذي واما ما سئل به ان المجولات المذكورة في باب النبات اعراضا وانه للنبات والمجولات
المذكورة في باب الحيوان اعراضا للحيوان قوله يكون اعراضا غير للجسم الطبيعي **القول** ان اراد
اما اعراضا غير للجسم الطبيعي ما هو جسم طبيعي فسلم ولا تاتي في ذلك كون الجسم الطبيعي ما هو جسم
طبيعي موضوعا للعلم الطبيعي اذ من المتيقن انه لا يلزم ان يكون كل واحد من المجولات المذكورة في العلم
المذكور عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي ما هو جسم طبيعي كلف وكثر منها عارض له بواسطة امراره
كالخيل وان اراد اما اعراضا غير للجسم الطبيعي على هو موضوع العلم المذكور فم لان موضوع
العلم ما بحث في اعراضه العامة مر حيث انه وقع في العلم كالحق في موضعه فاد اوضع الجسم
الطبيعي في باب منه على ان نبات كانت مجولات هذا الباب اعراضا دامه للنبات واد اوضع في
باب على انه حيوان كانت مجولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واد اوضع في باب على

فانما المقصود اعم من موضوع الابواب او الفن ولم لا يجوز ان يكون المسائل مقولة او المجولات مخصوصة بموضوعات الابواب او الفن وتوقع ذلك انه يفرق في صناعة البرهان انه كثر ما يكون مسائل العلوم مقولة لمكون مجولاتها موضوعات مقولة على اقران الشمع في كثر من مسائل العلوم الكلية الطبيعية والرياضية والهيبة فانه صرح بان قولنا الحيوان موجود مقول بمعنى الموضوع هيولي وكما قولنا العقل موجود بمعنى بعض الموضوع عقل ومن علم كثر من مسائل سائر العلوم وايضا صرح هو وعز وجل الحكمة والعلماء في كتابها وعز ان مجول المسئلة او كان اعم من موضوع الباب وجب تخصيصه بما يشاء في موضوع ذلك الباب مثلا موضوع بعض مقالات كذا ب اقليدس هو اكله المنفصل وموضوع بعضها اكل المنفصل وفي كل ما حمل المساواة على موضوعاتها فعال بارة العددين مساويان واهرى المقدمات مساويان فحيث يخص المساواة في كل من الحالات موضوعها في التي موضوعها العدد بالعدد وفي التي موضوعها المقدار بالمقدار وهذا ما اعمى عليه القوم اجمع وصرح به المشايخ حتى السيد في حواشي الخصال وسان مع قيام هذه الاختلافات لا يسهل شي من موضوعه اذ في بعض الصور على الجواب بها وفي بعضها بما حد حاشا يقول لعمري ان قولنا العاقل مرفوع ولم لا يجوز ان يكون مقولة لمكون الخيل بعض المرفوع فاعلم على ما يشتر عليه ظاهره ان الخاص الذي فعله اما حيث قال فانه الفاعل ولو سلم ان الخيل غير مقولة فلان لم ان المرفوع المجول باق على غوه بل هو مخصص بما سوا موضوع الباب على ان الكلام في البرهان دون الفجوات والعقوبات هنا قال يعود ونقول من راس فيما اورد صاحب الفوائس بحث اما اولاً فلان قوله هذا انما يتوجه على مقدمه لم يدعها احد عنهم لا يتوجه على قوله عنوان الفصل قال ما الامور العامة بمعنى ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والمعرض اورد هذا علما وتمام بقدر على دفع المخ غير عبارته وقال هذا المنع انما يتوجه على مقدمه لم يدعها احد عنهم لا يتوجه على لا شك انه حمل على الوهوب الذي خواصه غير لظهوره ان ليس شيء من الامور المذكورة تخصها بالو الذي واما ما سئل به ان المجولات المذكورة في باب النبات اعراضا وانه للنبات والمجولات المذكورة في باب الحيوان اعراضا للحيوان قوله يكون اعراضا غير للجسم الطبيعي القول ان اراد اما اعراضا غير للجسم الطبيعي ما هو جسم طبيعي فسلم ولا تاتي في ذلك كون الجسم الطبيعي ما هو جسم طبيعي موضوعا للعلم الطبيعي اذ من المتيقن انه لا يلزم ان يكون كل واحد من المجولات المذكورة في العلم المذكور عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي ما هو جسم طبيعي كلف وكثر منها عارض له بواسطة امراره كالخيل وان اراد اما اعراضا غير للجسم الطبيعي على هو موضوع العلم المذكور فم لان موضوع العلم ما بحث في اعراضه العامة مر حيث انه وقع في العلم كالحق في موضعه فاد اوضع الجسم الطبيعي في باب منه على ان نبات كانت مجولات هذا الباب اعراضا دامه للنبات واد اوضع في باب على انه حيوان كانت مجولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واد اوضع في باب على

انه جسم طبيعي كانت محوالة اعراضه اذ ان الجسم الطبيعي باهو جسم طبيعي واما بالثابت فلان قول ما ذكر في
 الواقع فلا خلاف الواقع فان الفقهاء يقسمون افعال المتكلمين الى الاحكام الخمسة ثم يقسمون الواجب
 الى التوكيد ونفيها والحرام الى التوكيد ونفيها ليكون معنى العدة ان الواجب لا يكون او كذا ولو لم
 انما قول او كذا والوجوب موضوعه لا المحول كما حجب وحكم بانهم من الموضوع ثم يحتجون في باب
 التوكيد عن امور مخصوصة بما كوجوب كذا عام في كذا وكذا في كل باب يحتجون عن امور مخصوصة
 بموضوعه من حيث ان وضعه في ما ان يحل عليه او على ما هو عليه في زعمه وكذا الخاتمة بتسليم الحكم
 الى المغرب والمغرب الى المرفوع والمنصوب والمجرب والمرفوع الى الفاعل والمبتدأ وغيرها فيكون
 المسيلة لبعض المرفوع فاعل وبعضه مبتدأ كما نفى عنه قولهم في المبتدأ والخبر فيكون المرفوع
 موضوعا لا محولا كما حجب فلا يكون المحول اعم ثم بحث في باب الفاعل من امور مخصوصة كوجوب
 عدمه على المفعول في صورته واسماع ذلك في صورته اخرى وهو ان ذلك في صورته اخرى وامتناع
 تقديمه على الفعل واسماع هذه الى عدم ذلك وكذا الحال في كل باب وان يكون بعض المحولات
 اعم ظاهرا فلا بد من تخصيصه حتى يخص بالامور موضوع كما نفى عنه المفسرين وحاشية
 شرح المطالع حيث اعتبر موضوع الحكم امورا متعددة وفس على ذلك سائر العلوم وان سعت
 ادلى سيع عن حرج لا يشبه عليك ذلك قال بعض الفضلاء لا سعاد ان يقال البحث من احوال
 العدم في الامور العامة بحث عن الوجود من حيث ان مقابلة الوجود العدم حاله كذا وكذا حال
 الامساع بالنسبة الى الامكان وح رجوع الاحوال المذكور الى احوال الموجود باعتبار الوجود
 فلا يكون البحث المذكور مذكورا تبعا قال صاحب الحواشي فيه بحث لانه يجب ان حال
 العدم بهذا الاعتبار يصير حال الوجود لكن لا يلقى ذلك في كونه حقيقيا فان يدعى في مقصد
 الوجود واما يكون كذا كذا لو كان عرضا اذ اننا لو وضع ما ذكر
 لكان البحث عن احوال الاعراض بحثا عن الجوهر من حيث ان معرفة الجوهر هو البحث
 حاله كذا وكذا البحث عن احوال الجوهر كان بحثا عن احوال الاعراض من حيث ان معرفة
 الذي هو الجوهر حاله كذا وكذا البحث عن احوال الواجب بحث عن احوال الممكن وبالعكس
 مما ذكره في **فصل** وكذا بالثابت العين قال صاحب الحواشي قد صرح ابن
 المطهر الخليل في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين في وافول كانه لمن
 يرى الثبوت اعم من الوجود والعدم اعم من الوجود والعدم هو موافق لبعض المتكلمين في ان
 الثبوت اعم من الوجود والوجود اعم من الوجود والعدم في ان الوجود هو كذا لا اعم من العدم لكن
 البقي عند الجمهور بالاضافة الى الموجود **فصل** في معرفة العدم وعندنا بالاضافة الى العز
 الذي يخص الموجود برجه فيه يصير معنا. فالتأنيث على رايه جنس الموجود او ملية
 حكم الجنس واما المتكلمين لباقي للوجود الذي كان الموجود عندنا **فصل** في
 الاعتيان كان العين **فصل** للوجود عما عدا من الثبوتات بزعمه فيكون فصلا للوجود

عوارض التي هي
 الاعراض التي هي

كان

او خاصة له فينبأ اول التعريف للوجود مداه وللوجود تعريف ولا يختص بالوجود بانه فانهم
 وكان الثابت بالعدم بالعين يخص الوجود عند كذا الذي المقيد به يختص بالعدم **فصل** صاحب
 الحواشي **فصل** قد صرح الاساد المحقق قدس سر في شرح الموافقات بان فائدة اراد العين ان يعلم ان
 هذا التعريف للموجود نفسه لا للموجود لغيره ولا ما هو اعم وهذا القابل حاله كذا في هذا الاحوال
 البعيد وسد الى التوهم على ان مراد الثابت اعم من الموجود يرى المانع اخص من المعلوم لان المانع عند
 معادل للثابت والمعلوم معادل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون باسما كالمعدوم
 الحكم او غير ثابت كالحسرات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعلوم بالمانع
 فلا يكون لمن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من الفاضل بان الثبوت اعم فاما بان المعلوم مرادف
 للعدم او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف للثابتين فهو الثبوت بل العاكس على
 الظن ان ليس لهم ما ذكرنا لا يقال العين هي الخارج ومعها ثابت العين الثابت في الخارج والثابت
 والثابت اعم ويخصر بالوجود بالعين لا يقول بان المانع بعد المانع عما عن ركاز التوجيه ان الثابت
 للمعدوم الثبوت ينسبون الثبوت الى الخارج والمعدوم بالمكنة عند ثابتة في الخارج فلا يخص
 بالوجود بذلك **فصل** في تعريف الحواشي وفيه بحث اد لو جعل هذا التعريف للموجود بنفسه
 لم يكن للموجود المبحث عنه في الكتاب واما ما ذكر من ان من يرى الثابت اعم من الموجود يرى المانع
 اخص من المعلوم فان ادعى الكلية ففسر مسلم فان الظن ان الثابت عند من عرف الوجود بهذا التعريف
 اعم من الوجود والمانع اعم من المعلوم وان ادعى الجزئية ففسر بقوله واعلم ان كلام صاحب الحواشي
 في هذا المرام سيع بعد مقدمه **فصل** ان الجمهور قد قرروا ان الاشياء يكون من الثبوت اعم ما يكون
 بحسب مصدرها لا بالار ومظهرها للاحكام وينسبون شيئا اصليا وسواء الفرض وانها ما لا يكون
 كذلك وينسبون شيئا غير اصلي وسواء الوهم والظن يكون ثبوت المعلوم ينسبون كلامي
 الثبوت الى الخارج والحكماء ينسبون الاول الى الخارج والثاني الى الوجود فثبت العين على
 باهم مساوي الموجود في الخارج صرورا ان العين عند من يساوق الخارج واما على راي
 الفاضل ثبوت المعلوم فالعين عند مساوق للخارج بل الثابت مع مساوي الموجود كما اشار
 اليه في **فصل** وقد مر بعد مقدمه لا يخفى عليك توجه التعريف **فصل** في بيان على الدور
 على رايهم **فصل** ان كان رايهم باطلا وكان الثبوت مرادفا للوجود ما صرح المحقق بوجه التعريف
 بل اسار له بسد الى فائدة فاهم **فصل** او بعد ذلك اول فيه بحث ظاهر وظاهر
 ان الحكم الكلي على ما شرحه الشارح عرط والظاهر الرجوع الى قرنا في مواضع لا ينفك عنه
 مدعى كثر من الاشكالات وظهر كلام المتن **فصل** لان الثبوت مرادف للوجود
فصل مرادفة الثبوت للوجود مما سيجد لكل بعد ذلك وسد له فنبأ الحكماء عليه
 اولا وجعل ظاهر عرط **فصل** واما الثاني فلان الامكان معناه بالعارضة وان هو
 ينعى به في ونوعه على تصور الوجود والاستدلال على في بحث **فصل** واما الثاني
 الدور في هذا النوع منها ان مرادف للشيء وهو الموجود ومنها ان الامكان مركبات

لانه اعم من الموجود بنفسه
 والوجود بغيره بغيره
 مساو للشيء ولا يقال
 في ان الشيئ اعم منها
 لكن قول المصنف وتذييل
 يدل دلالة على ان
 التعريف للوجود بالموجود
 عنه في الكتاب م

المعنى لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وهو الشئ في نفسه فادانته آموهود
 لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه كيف لا وقد سمي الشئ في اللفظ بالشفاء والوجود لغيره بالوجود
 بالعرض والمتبادر من اللفظ معناها التي هي بالذات لا بالعرض كما المتحرك مثلا اذا
 اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات وانما سمي بالعرض بالعرض فليس بالمتبادر
 لفظا او قولا وانما ذلك محال غير مسموعه **واما** قوله واي دالة للتعريف عليه مشعر بان
 نوعه انه لابد ان يكون في التعريف دلالة عليه وهو غير مسموعه اذا العرض ههنا منوط بمخصص
 الموجود وهو حاصل مطلق لفظ الموجود كما عرفت على انك لا تشاء المحقق قدس سره بان
 فانه لفظ العين هو ذلك المخصص كما سبق **واما** قول بل لفظ ان المعروف هو الوجود المجلي
 عنه في الكتاب وهو ان في قبيل الاحكام على الشخص بلام خصمه فان المصداق على صاحب
 الشرف لزوم الدور ما اذا آخذ من قبله لزوم الدور بناء على ان يخصص الموجود لم يمتثل ان يقول
 المصداق او واحد من هاتين ان يعرف لفظ الامر بناء على ان المبحث عنه في الكتاب هو الامر و
 قد يفتن فيه على انه يساوي الشئ لان البحث انما هو مع المصداق فكيف يجعل كلامه حجة على ان
 تخصيصه بذلك في جيز المنع كما لا يخفى **واما** ما نسب الى المورد من سوء فهم المراد فالمراد حيث
 ظل وبات اما اوله ان المصداق لم يحقق كون الموجود مسر كما من وهو الشئ في نفسه ووجوده
 في غيره وان في كلامه اقام الدليل عليه حتى تعالى انه حقق ذلك بل لم يعرض كسائر ذلك
 اصلا غاية ما في الباب ان يعلم ان كلامه مبنى على ذلك وكلاما معه فاما عن هذا ذكر من
 قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما مر بل هو مصادف على الخط الاول فان الرأى انما هو في
 وصف المعنى كما لا يخفى بل قد صرح الشئ في مطلق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين الجنس
 كما عرفت في حاشية خواشيا ومنشأ وجه ان العوم ذكر في المعاني النبية انما قد
 يجعل ان الملاحظة العرض وقد يلاحظ بذاتها فتخرج من ذلك ان المعنى الواحد على وجه يكون
 نسبيا وقد يلاحظ لوجه لا يكون نسبيا وذلك النوع مع انه ليس له منشأ يقع للتعريف عند
 ما يشهد صريح العقل بفساد كانه ثبت عليه وقد هي في السبب الذي ذكرنا بان الامر الواحد
 في حال حدوث لفظه شئ اخر يصير مفعولا لاصافه بعد ما لم يكن كذلك المفعول وعمل ذلك
 بان شخصا معينا لا يحدث له تلك احوال ما كماله واذا حدث له وله صار والداله فيدخل
 تحت المضاف بعد ما لم يكن عاين ادي على فله تدبر ادي في الصور من لم سلب المعنى مفعولا
 اخرى الى مفعول المضاف بل انما عرض له الاضافه فصار مضافا مشهورا لا حصصا وما هو
 مفعول الاضافه هو المضاف الحقيق لا معروضه وذلك مما لا شبهة على قوله ادي شرع
 في الصناعة وشعور بها **واما** صاحب الخواشي وقد بحث موصوفتها ان المنع
 المدلول عليه بقول المفضل ليس للمعرف ان يقول ذلك الخ منع لخصيه ادعاها القائل
 بقوله للمعرف ان يقول الكون الخ كما سادى عليه العيان لانه راجع الى التعريف كما هو في

نذكره

قد يلاحظ

وسند ذلك المنع انه اذا كان للكون معنيان ظاهريان لان يعرف احدهما بالآخر سيعلم ان معاني
 احدهما بالآخر ومطالب المانع سائر معاني الالفاظ التي ذكرها موجه مثلا اذا قيل ذلك مع
 ان يقال له ما معنى لفظ المنع وايش يريد به وعليه سائر ذلك واذا كان كذلك لا يكون
 ما ذكره المفضل حارجا عن قانون التوجيه بل الحكم بان غيره موجه يكون موجه واما ان
 الوجود في الصور من واحد فمدعى عليه الشئ وحكم بان محال ذلك منارق للفظ
 وانه لا يمكن ان يحصل معه بدل عليه ما هو في الوجود في الاخر حيث قال في فاطميه راس الشفاء ثم
 من اسع وكل ان يعمل ان للوجود معنى واحدا في هذه العشرة فقد فارق اللفظ وخصه
 اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض
 موجود بغيره وان الجوهر موجود ولا يحتاج الى وجود آخر والعرض موجود يحتاج في وجوده
 الى ذلك فقد اسر ك هذان الشيان في شئ وهو لفظ الموجود ثم فرق بعد ذلك بانه بدأ
 اوله وان يحتاج او يحتاج فهذا الموجود المستعمل ان كان يدل على معنى مجمع من العرض
 والجوهر ثم يعرفان من بعد فقد حصل معنى مجامع فكيف فارق احدهما الآخر بل لكل واحد منهما
 معنى غير معنى الآخر واحدهما بذاته والاخر بغيره فانه ليس يحتمل ان يكون الشئ الواحد له معنيان
 احدهما بذاته والاخر بغيره ولا يكون ذلك فقام به وبين دارة الا ان يقال انه من حيث له المعنى
 الذي بذاته عن من حيث له المعنى الآخر الذي له بغيره وهم لم يسلكوا في هذا الموضع ولا يمكن
 ان يحصلوا معنى مدلول عليه بالوجود في المعنى الذي يدل عليه بالوجود في الآخر حتى يوفقوا
 فيضيقوا الى احدهما من خارج بذاته والى الآخر عن هذا كلام وهو صريح مما ذكرناه و
 منها انه لا يلزم ما ذكره العوم من ان المعنى الواحد قد يجعل له تعريف حال الغرض فلا
 ما عيب ومضى عليه كلام من ان المعنى الواحد متقلب نحو الملاحظة بان اضافته وبان امرها
 حصصا وذلك المعنى له تعريف الغرضان بنسب الله واحد من حيث هو منسوب اليه و
 لا شك ان المنسوب الى الغير الماهود من حيث انه منسوب اليه داخل تحت المضاف وان كان
 ذات المنسوب مضافا وعاء بالرم من ذلك ان لا يكون معنى في حد ذاته مضافا كونه هو
 اذا احد معنى سمة الى غير وفعل ان يكون مضافا لانه يلزم ان معنى واحدا اذا لفظ نحو
 من الملاحظة لا يكون مضافا واذا لفظ نحو آخر **واما** ذلك المعنى بعينه مضافا كما حجب وان
 ومع على ذلك ما شاء ومنها انه على تقدير ان يدخل ذلك تحت المضاف لا يلزم ان يدخل
 حصصه لحوار ان يكون صدق المضاف عليه عرضيا قاله الشئ في اللفظ الشفاء ليس تحت
 لا محالة اذا وقع العسل تحت ماهو اعلم منه ان يكون وقوعه تحت ماهو اعلم منه ان لا يقع تحت
 بل قد يمكن ان يقع تحت ماهو اعلم منه ويكون الامر **واما** ما عيبه ويمكن ان لا يقع تحت
 ماهو اعلم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداهل في مية مثل الماطق مثلا فانه

لانه ما يفرق المعنى الذي
 يدل عليه بالوجود

لوجوده

احدهما بغيره

يحمل

مع المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له
لاجنس على الوجه الذي اومانا اليه ونفع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافه جوهر
او داخل فيه بل على انه لازم له فظهر ان لازم من دخول المضاف بتبدل هيئته وج
لا يكون نظرا لما اشار اليه بقوله هل هذا الاضافه في ذلك وفيما ان ادعاء من عدم صحة الاستدلال
بكلام المصنف على انه احتج على السوء بكلامه عن لا يحلوا عن خبط وحلط لان خصوصه
المصنف مع المعروف ليس معلوما لحوار ان يكون مراد المعروف تعريف المصنف كما وجهه المصنف وعلى
بعد من معنى المخصوص منها فلا حصار في ان ذلك في لزوم الدور وعدمه ولا في ان المعروف ما ذا
فلا خصوصه بينهما في ذلك ولو كان المخصوص في ذلك فلا شك في انه اذا اقبل احداهما كلاما لآخر
فذلك مسموع منه وكلام المصنف يدل على ان هذا التعريف للوجود المجهول عنه في الكتاب
ولا ظاهر **حيث** قال ونعني بالثابت العين ومرجع الصير هو الوجود المجهول عنه
المساوئ للشيء كاللحم فلو كان المعروف هو الوجود سمع لكان فعل المصنف مطابقا
شاه اعلى من ان يظن في امثال ذلك وعاء ما يطالب فيه في تصحيح النقل ومنها مع مآد
الوجود بنفسه اذ المصادر من هو المعنى البديهي العام المساوئ للشيء ولو كان المصدر
الوجود سمع لكان المفهوم منه ذلك ومن السهولة ليس كذلك اذ كثيرا ما يسمع لفظ
الوجود ولا يفهم منه معنى سمع وكذا شاذر المعاني التي هي بالذات من الالفاظ
فان المتبادر من الاسود ماله السواد او ما ساويه سواء كان سطح او جسما لا سطح
الذي هو الاسود بالذات ومن ^{الذي هو} ماله العكس لا المعنى بخصوصه ولذلك
ذهبوا الى ان معاني تلك الالفاظ اعم من القسمين فافهم قالوا ان السادر هو الزمان
على الجملة والكاران المصادر من الالفاظ معانيها التي وصفت الالفاظ بانها
مكايده طاهر لاكاران المصادر من قسم من معانيها ولو سلم ان المتبادر من الوجود
هو الوجود سمع فاما يكون ذلك محتيا لو قصد تعريفه لكن التعريف الاعم كما فعل المصنف
ومنها ان قوله بل ان المصنف لم يحق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجود
لغيره يعني ان ادعى ذلك والمعرض لم يدعيه اصلا فانه قال مدار ما ذكر من الازداد سو
فهم المراد وذلك ان المصنف بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا مدسما مشتركيا كما بان هذا
المعنى قد يحمل محولا وقد يحمل رابطا ومن السهولة ان معنى المصنف في هذا المعنى
هو ان للوجود معنى واحدا مدسما مشتركيا والمصنف اقام الدليل عليه لان معلله ان الوجود
مشترك بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره حتى يوجه عليه انه ليس في كلامه اقامه
الدليل عليه فدار هذا لالواد ايضا سور فهم المراد **واذا** قوله ذلك احتج بكلام المصنف
فقد عرفت ما عليه وعرفت ما ذكر في معنى الشفاء من انه لا يمكن ان يحصل معنى يدل عليه

احتجاج

عن لفظ الوجود

بالمعنى

بل لفظ الوجود في الآخر وكذا في ذلك شاملا على امتناع تعريف الوجود باحد القسمين
سواء اطلق الوجود بالاشتراك اللفظي الى خصوصية القسمين او لم يطلق فكون
الوجود بين خصوصية القسمين مسترعا لفظا لا في ذلك ولا يقتضي ذلك حتى تعريف
الوجود باحد مما فليدرك ان الله ومنها ان غاية ما يلزم من كون الوجود واحدا
في الصورتين ان يدرك معنى واحدا تارة تحت المضاف بان نعني ايضا في دور تارة
اخرى والاصل الذي ذكرنا المعترض من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
المعنى تارة من مقوله الاضافه وتارة من مقوله اخرى كما توهم لما مر آنفا وذلك مما شاع
على قلة تدبيره وعدم الفرق بين كون المعنى من مقوله الاضافه وبين كونه داخلا تحت
المضاف في ذاتي من شئ وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التوقيف لم يذكر لفظ
تكون فيه وقال الوجود هو الفاعل او المنفعل وج لا مجال لما ذكره الله في بيان
لزوم الدور وبيانه على ان الوجود معتبر في القضية الموجبة وما في حكمها من الركب
الوصفي اما محمول او رابط كما يدل عليه ما نقلناه آنفا وشهد به الفطره السليمة ايقن
قيل عليه المعروف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعروف
فما دح عنه والالكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شئ منها هذا لدخول
العرض فيه وفيه شك اذ اعتقاد الارتباط المذكور في التوقيف لا يلزم ان يكون
بطريق الجزئية حتى يلزم النفي الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن
البيان انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم الدور ثم قال صاحب الفوائد
وانت تعلم ان المعروف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعروف
لا دخل له في التوقيف لا بطريق الجزئية والالكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون
شئ منها هذا لدخول الوجود الذي هو عرضي فيه ولا بطريق الشرطية كما توهم المعترض
حيث قال اعتقاد الارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم النفي
الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البيان انه معتبر فيه وان هذا القدر
يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط المعروف بالمعرف ليس شرطاً للتوقيف اصلا
حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالان لم تصور معروف
الانسان من غير تصور فان التوقيف مطلب تقصيري وليس موقفا على اضرابه
على ما هو تعريف له وذلك لاسرته به ولا ينبغي ما في كلامه من الخروج عن قانون
التوجيه فانه شك او لا يجوز ان يكون شرطا واخرى بدعوى البداهة في كونه شرطا
والاول غضب بمغضب الحضم لان من يورد على التوقيف انه مشتمل على الدور لا بد له
من اثباته فان المعروف مانع والثاني دعوى مجردة عنك قد عرفت فادأ وفيه شك
اذ التوقيف الكتاب فكري والفكر مجموع الاستقاليين انتقال من المخط الى المبادئ واستحال

مع حب المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له
 لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ونفع ايضا حب المضاف لا على ان الاضافه جوهر
 او داخل فيه بل على انه لازم له فظهر انه لا يلزم عن دخول المضاف تحت المضاف بتبدل هيئة وح
 لا يكون نظرا لما اشار اليه بقوله هل هذا الاضافه في ذلك وفيها ان ما ادعاه من عدم صحة الاستدلال
 بكلام المضاف على انه احتاج على السمع بكلام عن لا يحملوا عن خبط وحلط لان خصوصية
 المص مع المرفوع ليس معلوما لحوار ان يكون مراد المرفوع تعريف المضاف كما وجه المص وعلى
 بعد بحسب المخصوصه منها فلا حصار في ان ذلك في لزوم الدور وعدمه ولا في ان المرفوع ما ذا
 فلا خصوصية بينهما في ذلك ولو كان المخصوصه في ذلك فلا شك في انه اذا قيل احدى كلام آخر
 فذلك مسموع منه وكلام المص يدل على ان هذا التعريف للوجود المخصوص عنه في الكتاب
 ولله طاهر حيث قال ونعرب بالثابت العين ورجع الصبر هو الوجود المخصوص عنه
 المساوي للشيء كاللحم فلو كان المرفوع هو الوجود نفسه لكان فعل المص غير مطابق و
 شاء اعلى من ان يظن في امثال ذلك وعاء ما يطالب فيه في تصحيح النقل ومنها مع مآد
 الوجود بنفسه اذ المصادر منه هو المجمع البديهي العام المساوي للشيء ولو كان المصدر
 الوجود نفسه لكان المفهوم منه ذلك ومن السان ان ليس كذلك اذ كثيرا ما يسمع لفظ
 الوجود ولا يسمي من نفسه كذا وكذا في الدلائل التي هي ما الدلائل من الالفاظ
 فان المتبادر من الاسود ماله السواد او ما ساويه سواء كان سطح او جسما لا السطح
 الذي هو الاسود ما الدلائل ومن السان ماله العكس لا المسمى بخصوصه ولذلك
 ذهبوا الى ان معاني تلك الالفاظ اعم من القسمين فافهم قالوا ان السادس هو القران
 على الجملة والكاران المصادر من الالفاظ معايبا التي وصفت الالفاظ بانها
 مكابرة طاهر لاكاران المصادر منها قسم من معانيها ولو سلم ان المتبادر من الوجود
 هو الوجود نفسه فاما يكون ذلك محتملا لو قصد تعريفه لكن التعريف الاعم كما فعل المص
 ومنها ان قوله بل ان المص لم يحق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجود
 لغيره يعني ان ادعى ذلك والمعرفين لم يدعيه اصلا فانه قال مدار ما دكن من الازداد سو
 فهم المراد وذلك ان المص بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا مدسا مبركا حكم بان هذا
 المص قد يحمل محولا وقد يحمل رابطا ومن السان ان معنى المسمى في هذا العبارة
 هو ان للوجود معنى واحدا مدسا مبركا والمص اقام الدليل عليه لان معلوم ان الوجود
 مشترك بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره حتى سوجه عليه انه ليس في كلامه اقام
 الدليل عليه مدار هذا لاراد ايضا سواء فهم المراد وانكوله ذلك احتاج لكلام الختم
 بعد معرفت ما عليه وعرف ما ذكر في منطق الشفاء من انه لا يمكن ان يحصل معنى يدل عليه

احتجج ص

عن لفظ الوجود

بلفظ

بلفظ الوجود في الآخر وكذا في ذلك شانه اعلى امتناع تعريف الوجود باحد القسمين
 سواء اطلق الوجود بالاشتراك اللفظي الى خصوصية القسمين او لم يطلق فكيف
 الوجود بين خصوصية القسمين مستر كما لفظنا لاني في ذلك ولا يقتضي ذلك حتى تعريف
 الوجود باحد مما في يدك ان اسم ومنها ان غاية ما يلزم من كون الوجود واحدا
 في الصورتين ان مدخل معنى واحد تارة تحت المضاف بان نوضه اضارة دون تارة
 اخرى والاصل الذي ذكرنا المعترض من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
 المعنى تارة من مقوله الاضافة وتارة من مقوله اخرى كما توهم لما مر آنفا وذلك مما سأل
 عن قلة تدبيره وعدم الفرق بين كون المعنى من مقوله الاضافة وبين كونه داخل تحت
 المضاف هذا بقى مما شئ وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التوقيف لم يذكر لفظ
 يكون فيه وقال الوجود هو الفاعل او المنفعل وح لا مجال لما ذكره السان في بيان
 لزوم الدور وبياننا على ان الوجود معتبر في القضية الموجبة وما في حكمها من الركب
 الوصف اما محمول او رابط كما يدل عليه ما نقلناه آنفا وشهد به الفطوة السليمة انهم
 قبله عليه المرفوع هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المرفوع
 خارج عنه والا لكان الوجود داخل في كل تعريف فلا يكون شيئا منها هذا لدخول
 العرض فيه وفيه شك اذ اعتقاد الارتباط المذكور في التوقيف لا يلزم ان يكون
 بطريق الجزئية حتى يلزم النفا الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن
 البين انه معترض فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم الدور ثم قال صاحب الغواشي
 وانت تعلم ان المرفوع هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المرفوع
 لا دخل له في التوقيف لا بطريق الجزئية والا لكان الوجود داخل في كل تعريف فلا يكون
 شيئا منها هذا لدخول الوجود الذي هو عرض فيه ولا بطريق الشرطية كما توهم المعترض
 حيث قال لا اعتبارا لارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم النفا
 الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معترض فيه وان هذا القدر
 يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط المرفوع بالمرفوع ليس شرطاً للتوقيف اصلا
 حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالان لم تصور مرفوع
 الا لان من غير تصور فان التوقيف مطلب تقصيري وليس موقفا على اضرابه
 على ما هو تعريف له وذلك لاسرة به ولا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون
 التوجيه فانه تمسك اولاً بجواز كونه شرطاً واخرى بدعوى البدهية في كونه شرطاً
 والا لكان عقيب عقيب الخضم لان من يورد على التوقيف انه مشتمل على الدور لا بد له
 من اثباته فان المرفوع مانع والثاني دعوى مجرد على انك قد عرفت فاداء وفيه شك
 اذ التوقيف الكتاب فكري والفكر مجموع الاستقاليين انتقال من الخط الى المبادئ واستقال

منها اليه كحق في موصفه وذلك ستر في تقديم الحرف واجراء التوفيق عليه والى
لاضافته الى ان التعريف الواحد كالحيموان الناطق مثلا صالح لان يكون تعريف لموصف
كثيره فانه هذا لان ورسم للمتعجب والكاتب بالعدة والاضاحك وغيره فافا ذا اجري
على الانسان وقدر الانسان حيوان ناطق ينتقل الذهن منه الى الانسان وكان تعريفنا
له واذا اجري على المتعجب وقيل المتعجب حيوان ناطق انتقل الذهن منه الى المتعجب
وكان تعريفنا وكذا اذا اجري على الكاتب والاضاحك واما اذا اجري على شئ وقيل حيوان
ناطق فاما ان ينتقل الذهن منه الى كل واحد من هذه الامور وهو بدلي الطالبان
او ينتقل الى بعض دون بعض ويلزم الترجيح من غير مرجح لان كلامها لازم له بتاربع
ان ذلك تعريف ويلزم ايضا ان لا يكون تعريفها لغيره لاشترط اللزوم فيه ولا انتقل
الى شئ منها فلا يكون تعريفنا لما لاشرط اللزوم فيه ومن وقف على كيفية الانتقال
من التعريف الى الحرف ويوفى ان الحاصل من الكتاب ما ذا لا شك في وجود اصوات
التعريف وما ادعاه من خروج كلام المعترض عن قانون التوجيه غيرم فانه اثبت الدد
بطنور وجوب الارتباط وهو بالوجود وقوله لجواز ان تارة الى جواب من استدرك
على ان الارتباط ليس معتبرا في التعريف كما ينادى عليه عبارته واذا عرفت كلام
المعترض والمجيب سهل عليك غير الخطل عن المصطلح فان الحق اجمع والباطل لطل
اقول حاصل كلام صاحب الحواسي ان الذي يدل عليه كلام اهل الكلام وشو
الاشادات المشايخين وتكوي ت الاشراقيين وحكم به الفظة الصحيحة ايضا
الوجود في الصورتين قد رشحك وهو منى واحد غايته انه جعل تارة آله
لملاحظة الغير وارتباط واحد مع نسبة وضافة وج لا يكون مستقلا بالمعنوية
واخرى اعتبر بذاته من غير اعتبار هذه معها وج لا يكون مستقلا كشهد به الفظة
وذهب اليه القدم وفي نظايره من الامكان والذوم وحصل قول صاحب
الغواشي انه استدرك على تغيير المحققين بان الوجود الرباطي معنى لشي والوجود
المحمول غير نسي فلو كان معنى واحد لزم ان يكون الشئ تارة من مقوله الاضافة
واخرى من غيره واقول حاصل الجواب ان النسبة في الوجود الرباطي زاوية مع
مفهوم الوجود بل القدر المشترك معتبر معه على ما اشرنا اليه فالمفهوم المجتر
مع هذه النسبة والاضافة هو الوجود الرباطي وبدونه هو الوجود بنفسه مفهوم
الرباطي كانه حاصل من اوين هو بهذا الاعتبار داخل تحت المضاف اعتبر
لما كذا تذييد اذا اعتبر من حيث انه اب فلم لا يجوز كون معنى واحد تارة من مقوله
وتارة من مقوله اخرى فاصل كلام ان هناك معنى واحد هو القدر المشترك بين
معنى الوجود اعتبر تارة مع نسبة محصل الوجود النسي الرباطي واخرى بدونه

علم يلزم

فحصل الوجود في نفسه وبهذا الذي قررناه وقررناه يندفع جميع ايراداته ثم اقول
خلاصة الكلام في المرام ان مفهوم الوجود معتد ويلاحظ في كل حقيقة وعند كل تعريف
اخرى على الحرف على ما حققناه في مواضع لا يقيم بها ولا يلزم من هذا قول المعترض في هذه
اصلا لا يخفى وبهذا يظهر امتناع كيدي الوجود بل تعريفه في الحقيقة بان او كانت
وعند المتأمل في هذا يظهر كلام المتن بظاهره من غير حاجة الى التعلقات التي ارتكبتها
الشاهدون في بيان لزوم الدور في التوفيات المذكورة وبالجملة مقصود المرام ان
الوجود لا يمكن كديده بل تعريفه لوجهين الاول ان كل تعريف مستلزم لتصور معنى
الوجود مسبوقا به الثاني ان الحرف يجب ان يكون اظن واجل من الحرف ولا شأ على
من الوجود وعند المتأمل في هذا الذي قررناه وملاحظة المتن بظاهره يظهر ان
الذي قررناه تعجيبه وجهه منطبق على العبارة قال عن الركائز والحرارة وبين
وجه استدراك الدور مع التحديد مطلقا اولاه الحكم باعريف الوجود ثانيا فقول
لا شأ اعرف من الوجود بعليد وليد لقوله بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شأ
من ان التعريف غير حقيقي ويظهر من ذلك امتناع تحقق الحد كالمرة او لا شأ ل
التحديد بما يمكن ان يخرج منه اجزاء اشاطا بالذات ولما بالهمن
كافرادا واقول يمكن ان يبراد به الاجزاء باسرها ولا يستقص التعريف جمعا
بالحرف والافعال والنسب والقضايا ويمكن ان يجاب عن المتعجب متعجبا
بالمعوم الكلي بعض واما الجواب بان التقضي ان كان مفهوم فلا بيان في وجوده
وان كان بما صدق عليه فليس له ذلك فليس بذاك واما الثاني فلان
الامكان قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لفظيا
لانه ان اراد بالامكان الذات لا يكون مانعا لوجود المحدثات لامكان
العلم بها وصحة الاجزاء عنها واللا لا تمنع اتصالها بها حال الوجود ليل يلزم الاقل
وان اراد به بقا بل لا امتناع المطلق اعني ما لا يكون بالذات متمنعا ولا بالغير
لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا به ومع
التعريف خروج النسب والمعلومات الغير المستقلة في انها موجودات ذمينة
ولا يمكن ان يخرج عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع
حسب وصف المحدثات والمراد بكون الوجود ممكن المعنوية والمجهرية امكان شروتها
له في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاجزاء عنها حال كونها آله لملاحظة
غيره لكن يمكن الاجزاء عنها حال كونها ملحوظ بالذات وفيه بحث اما في السؤال
فلانا حتما وان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولازم ان للمعوم امكان
المعنوية حسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك فانه لا شأ

محض لاذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا محتجا فاذا حصل ضرب من الوجود
تعيين ذات يلزم احدها الملكة تعينية والالزام بالانقلاب واما في الجواب فلان
الامكان محض بمعنى سلب الارتفاع الذاتي والوصفي معا غير وارد فقلنا قول
قد اطبق القدم على تقدم الامكان على الوجود على هذا فما صرح به هذا المعترض لذلك
اعتذر واعتذر عدم ادخاله في الحيل بان معبر من باب المعلول وقد صرح بان الامكان
علة للاحتجاج والاحتجاج مقدم على الالزام والالزام مقدم على الوجود فلو كان الامكان
مقدما على الوجود بمراتب وتحتية ان الامكان هو سلب ارتفاع الذات الوجود والعدم
وذلك لا يقتضي ان يكون ذات اذ الالزام لا يقتضي وجود الموضوع فان قلت يجب
ان الامكان سلبى لكن ثبوت الشئ على مقتضى وجود ذلك الشئ بناء على ما هو المحقق
من ان الموضوع الالزامي يقتضي وجود الموضوع قلت هذا الذي لم يصح جعلوا
الالزامية المحل في الالزامية مع انه بناء على هذا المحقق ثبوت الارتفاع للشئ يقتضي
وجوده فلا يلزم تقريب المعلوم بما يمنع الاضمار عنه وادى صلا انه لو لم يكن المعلوم ممكنا
ولا محتجا ولا واجبا كما صرح به المعترض لزم في تعريف المعلوم بما ذكرنا علم ان تقدم
ثبوت الامكان على الوجود سواء وجد الامكان سلبا او غيره نعدم في الحقيقة التوابع
بان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوته في نفسه
واما انه من ثبوته فلا ثم ما ادعاه من نفي ورود الامكان بمعنى سلب الارتفاع الذاتي
والوصفي معا غير مخصوصا في مثل هذا الموضوع اذ القضية الوصفية المكنة بالاحتجاج
منها الامكان محض الذات والوصف معا كما في قوله لا يمكن كون الان في المحتل الاصابع
كالتبا ولا يمكن كون الان في الساكن الاصابع كالتبا ولا يخفى انه لو اقتصر في الجواب
على سلب الارتفاع الوصفى لكان ولم توجه ما اورد المعترض فتأمل وفيه بحث
اذ المعترض منع كون المعلوم حال عدم مكنية الذات وقيل بعضهم وفيه حصول
الوجود وتعيين الذات لزم الامكان ومنه الكلام حق صرح به المذكور من بلازمة
الشيخ وهذا الذي لا يخلو سلامة نقل اطلاق القدم على ان الامكان مقدم على
الوجود وحكم بان ذلك ظاهري ما صرح به المعترض ولم يتذكر ان عدم الامكان على
الوجود تقدم بالذات بالزمان ولا يلزم منه ان لا يكون الممكن قبل زمان الوجود
متصفا بالامكان كما ان الفاعل المستحق لجميع الجهات التامة مقدم على المعلول بالذات
ولا يلزم من ذلك تقدمه عليه بالزمان والالزام خلف المعلول عن العلة واذ لم يكن
الامكان مقدما على الوجود بالزمان لم يلزم ان يكون الممكن حال عدم متصفا بالامكان
لان عدم مقدم على وجود الحوادث بالزمان فلا يكون تقدم الامكان على الوجود
بالذات متصفا لكونها متصفا بالزمان ويكون المعلوم حال عدم عنها عن الامكان

ومثلا لالتمسها العاقل المتقدم الذاتي بالقدم الزماني وجب ان الامكان ان كان متصفا
على الوجود كان حاصلا حال عدمه ما سماه محققا فهو بهذا الاسم ليس حقيقة اما
اولا فلان تعيين الامكان سلب ارتفاع الوجود والعدم يقتضي ان يكون الواجب ممكنا
لان لا يقتضي الوجود كى حقق في موضوعه ولا العدم وهو شرط يدخل فيه المحتج ايضا واما
ثانيا فلان قوله لم يكن المعلوم واجبا ولا ممكنا ولا محتجا كما صرح به المعترض لزم
في تعريف المعلوم بما لا يمكن ان يجر عنه يلزم لان مرجع ارتفاع الاجزاء عنه الى سلب
امكان الاجزاء عنه ولا يلزم من سلبه شئ ثبوت ذلك السلب للموضوع كما حققنا
آخرا فلا يلزم من صدق امكان الاجزاء عن المعلوم ثبوت ذلك السلب في حق المزمع
ان ثبتت له الارتفاع حال عدمه فاعرف ذلك واما في الثاني فلان ما صرح به من ان
ثبوت الشئ ليس متاخرا عن ثبوت ذلك الشئ فبما قطعنا لان تأخره بالذات
احد بل ليس على ما شهد به عقول جمهور القوم وما قاده الى انكار ذلك حبان ان الممكن
ممكن ان يثبت له الامكان فلو كان الممكن مقدما على الوجود لزم ان يكون ثبوت
الامكان له مقدما على ثبوت الوجود له فلا يكون الموضوع متاخرا عن الامكان
وانت جدير بان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاستقراق فلم يلزم من كون
شئ ممكنا ان يثبت له الامكان كما حققناه في الجواب ثم لا يخفى على من تتبع كلامهم
انهم قد عتروا الضرورة الذاتية وطلقوا الامكان على سلبها وقد عتروا
الضرورة الوصفية وطلقوا الامكان على سلبها ولا عتروا الضرورة مطلقا على
الذاتية والوصفية حتى تطلق الامكان على سلبها جميعا والاحتجاج من الوصفية
الممكنة سلب الضرورة محض الوصف غاية الامر انه يلزم من ذلك سلب الضرورة
محض الذات واما انه جزء مدلول الامكان فكلا وسلب الكون في
تعريف عدم المرادف له فسل على تقدير ان يكون معنى عدم سلب الكون
لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل كما بين الان في و
الحيو ان الناطق في الاولى ان يقال عدم مرادف لسلب الكون والكون للوجود
في ذلك ان عدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد منها
عدم الوجود ولم يصرح بالقياس اكتفاه بقية المقابلة والشبهة في هذا المعنى وفيه
بحث لان التفاوت بالاجمال والتفصيل بين سلب الكون والعدم مع تقديره
ان يكون معناه سلب الكون غير كم كيف ومعنى عدم بالغا رسيته نابود وينتفى وهو
بعينه معنى سلب الكون ويكون وزانه وزان الامم واللا كالتبا فان معنى الامم بالغا رسيته
نابود وينتفى وهو بعينه معنى اللا كالتبا وانما التفاوت في اللفظ بخلاف الان
والحيوان الناطق في ان معناه متغايران لحوار تعمد احدهما مع الغفلة عن الآخر

وكذا مراد من عدم مع السلب غير ان اذ السلب مع كماله ليس ومن البين ان ليس نقیضا
لوجود فان نقیض الوجود هو رفع الوجود ولا الرفع المطلق ولو كان الوجود مرادفا
لم يكن ايضا نقیضا للوجود بل معنى الوجود كما صرح به الشيخ واشترنا اليه بالفارسية
هو رفع الوجود ولذلك ذهب القدم الى انه نقیض الوجود لم يقبل اذ ثبت في
المعاني منع الترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بينت الا ان والحيوان
الناطق وذكرت ان الاول ان يقال عدم مراد من السلب والكون للوجود واذ
افترس عدم مضافا الى الوجود كان سلب الوجود مرادفا له والمراد هنا عدم الوجود
ولم يصح بالقياس كثرة بقرينة المقام والشبهة في هذا المعنى ثم سلب الاعراض الذي
على عبارة الاول بعد هذه العبارة واجاب عنه بقوله واقول قد يوحى ان التفصيل
الذي هو في اللغة الفارسية معتبرة في اللغة العربية وليس كذلك فانما نقول
ما يفهم من لفظنا بعد وينبغي بالتفصيل انما يفهم من لفظ عدم بالاجمال لكنا
لم نجد في الفارسية لفظا مفردا مرادفا لغيره بالتركيب كما ان لفظ العشق انما
يدل على معناه اجمالا فاذا اريد بغيره بالفارسية وعرف بدوستي بيا روبا
بالحبية الموطوء لم يدل ذلك على ان لفظ العشق يدل على هذا المعنى بل لفظ المفرد
لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك لما كان يدل مفردا على معنى التركيب
الجزئي وحيث قد ذكر المفرد لا يكون اسما لعدم صحة الاضمار عنه وبه ولا فعلا ولا
حرفا ولا محققا كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يبق ح منع
التعريف بالمفرد في ذكره المحققون وجه وسطا فاذكره من ان طرفي الشرطية لا يصح
التعبير عنها حال الحكم بالمفرد ولحققت قضية احادية كسب اللفظ مع ان اقل مراتب
القضية اللفظية ان يكون ثنائيتها كما تقدم في موضوع وما ذكره من تغاير معنى الانسان
والحيوان الناطق ان اراد به التغاير كسب الذات فغيره كيف ولو كان كذلك
لم يكن الحيوان الناطق مفردا لانه لا تفاوت بين الحيوان المفرد والابالاجمال والتفصيل
وان اراد تفاوت من حيث الاجمال والتفصيل فلهذا لم يثبت في صورة
النزاع وليت شعري من يقول ان لفظ عدم مفيد لسلب الوجود مفعلا في الذي
ان نقول لفظ الان في لغة الحيوان الناطق مفعلا ثم لا يخفى ان عدم المطلق
مراد من السلب المطلق وانما يخص سلب الوجود بالسلب المفعول او قرينة والمقابل
لوجود وهو عدم المقيّد وان لم يذكر القيد في اللفظ اكتفا بالقرينة كما اشترنا اليه
ولذلك جاز ان يضاف عدم المغير الوجود كما يضاف السلب الى غيره سواء اتوا
والذي ذهب القدم الى انه نقیض الوجود وهو عدم المقيّد هذا ولا يخفى ان مدعى
الترادف محله وما ذكرته منع مما سلب بالمنع كما فعله غير موجه ولذلك ذكرناه

بانه المقدمات في صورة الحق تنبها مع ذلك وان سلب مزيد معصية للمقام فهو ان
اللفظ المفرد الموصوع اذ اسمه العالم بوضوح ما يستقل الى ان معناه دفعه واحده
لان اللفظ اعم من اللفظ الى ما وضع له وهو معان المعنى ما اذا كان لفظ مفرد موصوعا
لمعنى مركب فالسما مع عند سماع السمع الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعه
فان وقيل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك نائبا عن اللفظ والعلم بوضوح بل سببا
احده السامع من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء
اللفظ يلتفت الى معناه الذي هو جزء معنى التركيب وحيث كل جزء يلتفت اليه بالتفات
مع حده وذلك هو التفصيل وقد سطرنا ذلك بل جمع ما ذكره من حيث في تجريدات
الغواشي فلنرجع اليها من اراد التفصيل وفيه بحث اما اولها فلان العقل علم
مطابق للواقع لان القائل قد استدل على استقار المرادفة بين سلب الوجود والعدم
على تقدير ان يكون معناه سلب الوجود بالتفاوت بالاجمال والتفصيل بقوله على تقدير
ان يكون معنى العدم سلب الوجود لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل
والاعراض المذكور كان عليه وحالم قد رجع دفعه عنه غير دعواه الى المنع كي ذاته و
حذف قوله على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الوجود من كلامه ليلال يظهر فاده واما ثانيا
فلانه لما اعترف بان مفهوم لفظ العدم ونبأه امر واحد وليس التفاوت بالاجمال
والتفصيل فسرهما بوحدة المعاني العقل وتعدده به وعليه ان المعاني العقل
الى المعنى ليس جزءا لمعنى اللفظ ولا شرط له حقيقة به وان التناقضات كمال الحروف
فمعنى اللفظ سواء لم يلفظ اليه العقل اصلا او التفت اليه التناقضات واحدة او
التناقضات متعددة فهو ذلك المعنى الموصوع بازاية اللفظ فلا يلزم من تفاوت
بالاجمال والتفصيل بهذا المعنى في المحر المرادف فلا يصح الاستدلال به على ذلك
واما ثالثا فلان قوله بل اللفظ لا يدل على التفصيل اصلا غير ثم بل هو اذ ذلك
امر ضروري اذ لو وضع لفظ بازايا امور مفصلة منقطة بعضها الى بعض آخذ
انضماما لموضوعا فعند اطلاق اللفظ المذكور لزم من هو من ذكر الموضوع المذكور
تلك الامور المفصلة من حيث انه موضوع له لا من حيثية اخرى مثلا اذا وضع
لفظ بازايا مركب اضافي كلفظ المعنى لعدم البصر لزم منه التركيب الاضافي من حيث
هو مركب اضافي واذا وضع لفظ بازايا مركب وصفي كلفظ الكلام للفظ وضع لمعنى
مفرد لزم منه التركيب الوصفي من حيث كذا ذلك لا يوجب آخر واذا وضع بازايا مركب
جزئي كلفظ الجملة الموصوع بازايا مثلا زيد قائم لزم منه التركيب الجمالي من حيث
مركبه بل لا يوجب الفرقان فكله ادراك المعاني بدون تحيل اللفظ معا عسرا

كما حقق في موضوعه فاذا اقدم معنى ما هو محمول مع كل منها لفظ واذا كان كذلك
فكيف يصور ان يدل لفظ واحد على معاني كثيرة مترتبة متقدمة بعضها بعض فقلت
بصور ذلك بان يوضح لفظ مفرد بازاء الفاظ مركبة مترتبة دالة على تقدم معنى بعضها
لمعنى بعض اخر كالامثلة المذكورة فان لفظ الكلمة موضح بازاء لفظ موضوع مفرد
وعند ذلك كما يدرك تلك الالفاظ الثلاثة مع معانيها المتقدمة بعضها بعضا فلو كان
لعقل المعنى دون حمل اللفظ مع قوله لوجاه ذلك لحي زان يدل مفرد على معنى المركب
الخيرى بدلا توسط الدلالة على الفاظ متقدمة فالملامزة لا بد ان يلزم من جواز الدلالة
جواز الدلالة بهذا الوجه المستلزم لعقل المعنى بدون حمل اللفظ وان اراد
به الدلالة بتوسط الدلالة على الفاظ دالة على المعنى الخيرى كان يدل اللفظ الخرد
على زيد قائم وبتوسط على معناه الخيرى فذلك جاز وفوقه لا يصح الاضمار عن
وبه غير جواز ان يقال هذا اللفظ كذا ابد يصح الاضمار عن زيد قائم كقولك
زيد قائم بضماء زيد ليس بقائم ويصح الاضمار به ايض وهو موقوف وكذا اقول له تحقق
كلام ليس مركبا من اسمين ولا من فعل اسم غير م وانما يلزم ذلك لو كان ملام
المفرد كلاما وليس كذلك لانه كلمة وانما الكلام معناه وهو زيد قائم ولا يلزم جواز
التعريف عن طريق الشرطية بخلافه لانه غير معنى هذا المفرد وهو مركب ولا يلزم
التعريف الا حادثة لان هذا المفرد ليس قضية فانه كلمة وانما القضية معناه وهو
زيد قائم واما رابع فلان ما حمله من ان معنى لفظ الانسان هو بعينه معنى لفظ
الحيوان الناطق وليس التفاوت بينهما الا بالاجزاء والتفصيل الراجح
الى وحدة الالفاظ وتقدم بناء على انه لو لم يكن كذلك لما استقام تحديد الانسان
بالحيوان الناطق فالشبهة ناشئة من عدم التميز بين الوجود المتقدم الجبرى عليه التوفيق
وبين ما يحصل بالتعريف من المعنى الغير الحاصل وذلك لان التفاوت بين
التعريف وما يحصل منه بالاجزاء والتفصيل لا بين الوجود المتقدم المعروف قبل
التعريف وبينه ولو كان كذلك كان التعريف مقتضيا للاتفاقات المعنى معلوم
لا مقتضيا لمصطلح مجهول مثلا لو كان معنى لفظ الانسان المعلوم عند المجهول هو
معنى الحيوان الناطق فتعريفه به يكون تكرار المعنى المعلوم لا تحصيل لا مركب
بخلاف ما اذا كان معناه متغايرا ان فانه تحصيل مجهول وايضا لو كان لفظ
الانسان على الحد واللفظ الدال على الحد ومعنى واحد فكان معنى لفظ الانسان
والحيوان الناطق معنى واحدا وكذا معنى لفظ الحيوان ولفظ الجسم النامي الحاس
وكذا معنى لفظ الجسم ولفظ الجسم اتعا بدلا بين الثلاثة المعاطعة على زوايا
قائم ومن البين انه ليس كذلك اذ كثير من يعلم معنى لفظ الانسان يحتاج الى تعلم

بعض هذه المعاني وكذا الحار في نظائرها واما فاس فلان قوله لا يتحقق ان العدم
المطلق مرادف للسلب المطلق في غاية الخفاء فان العدم مقابل للوجود اتفاقا
بخلاف السلب والى قرينة توجد في قولهم العدم مقابل للوجود لا يوجد في السلب
مقابل له حتى يصح الاول دون الثاني فكذلك القول بغيره وكذا اقول لا يتحقق ان معنى
الترادف معناه فانه لم يستلزم على الترادف اصلا حتى يصير معطلا واما سادسا
فلان لا يتم ان اضافة العدم الى غير الوجود واطرافه السلب اليه سواء سواء
فان معنى عدم السواد رفع وجود السواد ومعنى سلب السواد رفعه لا دفع
وجوده كما ان معنى عى زيد رفع بغير زيد في معنى سلب زيد رفعه واما سابعا
فلان قوله اللفظ الموضوع المفرد اذا سمع العالم بوضعه فانه يستعمل الى تمام معناه
دفعه اذا دعاه جزئية غير معينة وان اراد كلية فممنوع لجواز ان يكون
موضوعا لا موقفا من حيث هو كذا لانه لا يدرك معناه دفعة
لا بد لنسب ذلك من دليل وتوقف على سلب مفهوم الوجود قبل اى
حسب العقل وهو موقوف فلما يرد ما اوردته الشئ في الحاشية قد بر وفيه كثر
اذا ما اورد عليه الشئ في حاشيته هو ان لا يتم توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود
بل يمنع السلب منه ايض فانه يمكن ان تصور سلب كل من قسم الموجود مع الغفلة
عن سلب مفهوم الوجود وقد حصل صاحب القيد ان ذلك لا يبراد بوضع بان
لعقل قولك ما لا يكون موجودا موقفا او لا موجودا موقفا مضمنا لعقل
سلب الموجود وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل واحد
من جزئيه حتى يلزم لعقل ورود على الموجود فكى لا يلزم من صدق قولك
بمعنى الانسان ليس به انسانا كما سلب الانسان عن بعض الانسان و
لا لعقل سلب الانسان عنه كذا لا يلزم من سلب سلب الوجود ولا لعقل
سلبه ثم قل اقول من البين ان قولنا سلب الوجود المؤثر مركب
من مركبين بعد من الاول مركب اضافى من السلب والوجود والثاني مركب
وصفى من الوجود والمؤثر وكذا الى قولنا سلب الوجود المعاصر لمصنوع
سلب الوجود والمؤثر مضمنا لمصنوع سلب الوجود وكذا تصور سلب الوجود
المؤثر كيق لاوسية سلب الوجود الى سلب الوجود والمؤثر وسلب الوجود
المؤثر سلبه المطلق الى القيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى
الحيوان الناطق انتهى كذا لانه لا يلزم من التصديق سلب هذا القسمين
التصديق سلب المعنى ولا من التصديق سلب القسمين التصديق سلب المعنى
ايضا الا اذا علم ان هذا القسمين هما فئة الشبهة على الشئ ومن ثم حال النقور

بحال التصديق والفرق بينهما بين اذ لا ترتب من له ادنى مسكة في ان مفهوم سلب الوجود
جزء من مفهوم سلب الوجود المؤثر كما ان عدم البهرجة من عدم بغير زيد وما ذكر
من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الوجود و
الموجود موصوف بالمؤثر والمتاثر ومن البين انك اذا سمعت لفظ سلب الوجود
فصورت معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر او المتاثر انضم تصور معناه الى تصور
معنى سلب الوجود فتتألف منهما تصور سلب الوجود المؤثر فلذلك ان الكلام من
التصورين جزء من سلب الوجود المؤثر والمتاثر ومن يكره ذلك فهو اير بين امرين
ما يقاسم التصور على التصديق كما مر وما عدم الفرق بين القسم والفرد الذي ليس
يقسم فان تصور السلب الذي ليس بقسم سلب المؤثر لا يضمن تصور سلب القسم بخلاف
تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم سلب الوجود المؤثر قوله السلب وارد على المجموع
لا على كل واحد واحد كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما قصد صريحا بالوجود
ثم الوجود بقية بالمؤثر او المتاثرين وصرف مفهوم القسم الى معنى مفرد سلب السلب
به التركيب المميز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون
تقريباً حقيقياً ولا يجوز حمله على المجاز مع هذا التفسير قال صاحب الحواشي وفيه
بحث اذا استدل به منقوص بمثل ما جاز من زيد اذ كان فان السلب داخل
مع الجبلة ومقتضى صريحا بما مع انه ليس سلباً لما بل سلب للركوب باتفاق الادباء
والسرفي ذلك ان السلب تقدم على الكلام الذي فيه لصدا رته سواء تعلق به يلبس
او بغيره ما يلبس ولانه لو جعل السلب متعلقاً بالوجود والمؤثر قيداً لا متعلقاً
للسلب كما حمله لا خلة التعريف لفظاً ومعنى اذ لفظه فلان قوله "لا يكون موجوداً"
لا يكون تكراراً وتأكيداً فلذلك سقيم عطفه بل لفظ لو كان المراد به المعنى ان
يقال للمعدوم ما لا يكون موجوداً او يكون مؤثراً او متاثرأ واما معنى فلان
بغير المعنى المعدوم ما لا يكون موجوداً او يكون مؤثراً او متاثرأ فانه لا معنى له
مع سلب القيد كما هو المختار ولا على قيد السلب كما توهم وكان ما سمع ما استه
في السنة الادباء من ان المعنى في الكلام راجع الى قيوده قال بعض الفضلاء
القسمان هو الوجود مع قيد ولا شك ان سلب الحقيقة من حيث انه مقيد اما سلب
القيد او الحقيقة وليس منها سلب الحقيقة الذي هو المؤثر والمتاثر لانها
لصديقان على ذات المعدوم فتبين ان يكون سلب ذات الحقيقة الذي
هو الوجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه وقال صاحب الحواشي
فيه بحث لا ان اراد ان تصور سلب الحقيقة من حيث انه مقيد انما تصور
سلب الحقيقة او تصور سلب الحقيقة فالحصر لان سلب الحقيقة اخص

الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون تصور رفع هذا المجموع الذي اخص الى
السلب لا تصور اجزائه التي لم يصف السلب اليها وان اراد ان سلب الحقيقة
لا يكون الا سلب اعمهما فهو لكن ليس الكلام فيه بل في تصور سلب ذات
الحقيقة قال صاحب الحواشي واقول هذا غير مديد لا ما ذكره المقرض من ان سلب
الحقيقة انما اخص الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون تصور رفع هذا المجموع
الذي اخص الى السلب لا تصور اجزائه التي لم يصف اليها وذلك لما عرفت من انه
سلب اعمه مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد للجزء الاول وليس مضافاً
الى المجموع بل لان تصور سلب الحقيقة لا يتلزم تعقل كون صدقة سلب الحقيقة او سلب
المطلق فان ذلك مطلب تصديقي لا يوقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الادوار
فلا تعقل قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ قد عرفت ان السلب يتعلق بالحقيقة بالجزء
الاول وان تعلقه بالجزء الاول ليس التعريف لفظاً ومعنى فيكون المقرض صاحباً
ومحيطه مخطياً وما ذكر في موضع جواب الفاضل لا يصلح لذلك اذ الفاضل المذكور
لم يدع ان تصور سلب الحقيقة يستلزم تعقل كون صدقة سلب الحقيقة او سلب المطلق
حتى يرد ذلك بان هذا مطلب تصديقي لا يوقف للتصور عليه بل ادعى ان سلب
الحقيقة من حيث هو مقيد اما ان قصد سلب الحقيقة او الحقيقة اذ صدق عليه في نفس الامر
انما يكون باحدهما ومنها لا يجوز ان قصد سلب الحقيقة فيكون القصده الى سلب الحقيقة
فهو سلب الوجود فيكون سلب الوجود فتصوره او اير من هذا من ذاك واعتذر
عنه قال صاحب الحواشي انما قلت هذا للاعتذار وتقول مفهوم الوجود يشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف
معنى اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الوجود وان جهل جهل
فلما صاح الوجود الى التعريف كان ذلك لا صياح مفهوم الصيغة اليه فتبين
الوجود بالثابت العين ليس تعريفاً للوجود بالثبوت اقول فلهذا
لا يروج على ذي بصيرة اصلاً فان قوله مفهوم الوجود مفهوم لكل من يعرف اللغة
واي دليل على ان كل من يعرف اللغة يعرف كل لغة ولو سلم فلان ان يعرفها لكل وجه
فمن الجائز ان يكون الوجود بالمعنى او الوجه الذي يبحث عنه غير معلوم وايضاً اللغة
انما بين وشرح اسماء الانطاطا ما يراد مراداً فاما ولا يحصل صورة غير حاصله
ولا يتكفل لا كتاب معاني نظرية ومن الجائز ان يكون الوجود المبحث عنه كذلك
والى ذلك اشار صاحب الحواشي حيث قال وفيه بحث اذ الامور النظرية كالمالك
والروح والجن يعرف من تعريفاتها لا من اللغة فلا تستقيم ان يقال ان الوجود معلوم
لكل من يعرف اللغة واما استقامه حواله معرفة مفهوم صيغة المفعول الى اللغة فلانه

لم يريد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم من اللغة كما صرح قائله باليد بل اراد بها
انه لم يكن متصلا ومتعينا من جهة الامور المعلومه فحصل وعين من اللغة
وذلك لا يلزم عنوا منوها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق
من فعله لكن تقع عليه الفعل مفهوم فليكن المفعول في جميع الموارد معنى واحد
بدلي قد عينة هذا اللغة فكل من عرف اللغة منوها في جميع الموارد ومنها ما كان
فيه ثم قال صاحب الغواشي قد اجبت عن ذلك في الحاشية وسطه القول
فيه بسطوا واما ما اوردته في الجواب ولم سئل عن بل جعل اسارا
على ما ذكرته من السؤال ولا يخفى ما في قوله واما اسما فمعلوم مفهوم صيغة
المفعول الى اخره فان تعين المفعول على الوجه الكلي لا دلالة له على ما ادعى من
انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا اذ اذ كان المفعول المعين على الوجه
الخاص قد يكون نظريا كذلك المفعول المعين على الوجه الكلي وقوله مفهوم صيغة المفعول
في جميع الموارد واحد فكل من عرف اللغة تعرف منوها لا ينفصل بل النافع له ان
كل من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصد كما حصل له مما ذكره من انهم عينوا
مفهوم على الوجه الكلي على ان كلامه منها يحوم حول ما ذكرته في الحواشي وقال
صاحب الغواشي وفيه بحث اذ ليس في حواشيه المشهورة التي في ايدي الطلبة
جواب قليب الاعتذار ولا في ما حذره هو ائتم الذي علقه بعض على الروم جواب
ذلك فان فيها ايفهم ذكر قليب الاعتذار ولم يتوصل للجواب فان اتفق له في
اخرى وكتب فيها ذلك فالحمد لله على الوفاق ثم اما حاشيتنا على اجابته عن الاعتذار
فوجدنا بعد التفتيش انه بعد ما راي جواب صاحب الغواشي الحق بيليه كلاما بهذه
العبارة والجواب ان ما علم من متنى اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود ولا كنه
الوجود والمقصود بالتعريف منها هو الثاني واقول لا يذهب عن ذي حكمة
ان هذا غير الاجابة التي استرنا اليه وغير جواب صاحب الغواشي كيف وجب
الحواشي على ما سقوه من ان يكون الوجود كنه مجهول مقصود بالتعريف واحد
صاحب الغواشي راي كلام صاحب الغواشي في جواب الاعتذار واداسا له
ونسو كما هو دأبه حيث لم يسو بالكنه كنه الكنه جهلا بالكنه وعجز عن الاكتفاء
واما ما اوردته على الجواب في غير ما اورد عليه لان تعين المفعول على الوجه الكلي
ليس وليلا تقول الجيب لم يريد بها ان هذا المعنى كان مجهولا فاعلم من اللغة كما
تومر بل وليلا تقول فحصل من اللغة كما ناول عليه العبارة ثم لا تم ان وحدة
صيغة المفعول في جميع الموارد غير نافع للمعنى والنافع له ان يقال كل
من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وانما يكون كذلك لو كان التعريف

كنه الوجود وليس كنه لك بل النزاع في تعريف مفهوم كما هي في حقيقة ثم اقول قولهم
صيغة المفعول اي المفعول المستفاد من الصيغة من في نظر اقول لو ارادوا المقدر
بالتعريف التعدي الى الاسمي او جعل الام التوحيدي هذا الى التعدي انظم عذره وسقط
نظره ثم قال صاحب الغواشي تغير الصيغة بما ذكره في كلامه اذ ليس معنى الصيغة
منها ذلك بل هو معنى الصيغة المشبهة كالنوع وليس بفعل واقول ليس ان لا يكون
الموجود كالموجود والمفهوم صيغة مشبهة لانما مشتقة من الافعال المتعدية والصيغة المشبهة
لاستق منها غاية الامر انما لم يستعمل تلك الافعال المتعدية الا مبتدأ للمفعول فقال
وعد الشيء عن العدم وعن فلان بوجه ولا يقال وعدوه وبعبه ولكن عدم استعمالها
مبتدأ للفاعل لا ينافي الاشتقاق منها كما ان عدم استعمال ما ضيرو يدع لا ينافي
اشتقاقها منه على راي قوم ولا ينافي ايفهم كون معنى الوجود وانما له على ما عتقني
الصيغة كنه رويده فظهر ان الوجود بمحضه وان المفعول رويدها سأل
آخروها ان يكون مفهوم الوجود والصيغة كلاما معلومين ومفهوم الوجود
مجهول لا يعرف باجزاءه كما في سائر المفردات المكتبة ويحسب بان تفصيل معنى
الوجود الى معنى المشتق والمصدر معلوم معين على عارفي اللغة والعرف اذ
الجزء الاول يعرف من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من وظائف المقام
فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحج الوجود الى تعريف واقول ليس شئ منها
بشي اما السؤال فلا ياتي واما الجواب فلا ناكح اولا ما ذكره اولا وثانيا ما
ذكره ثانيا على تقدير تسليم الامر مني ليس فيها خلف طائل اذ معلومية
اجزاء المعرف لا موجب عنها المعرف عن التعريف لدلالة الوجود والمفهوم
عليها اراد انما يدلان على الوجود والمفهوم بالاتزام وفيه مناقشة قال
صاحب الغواشي اقول اراد بالاتزام المعبر عنه هذا العربية لا العقل كيف لا
وقد صرح فيما بعد بان يمكن تعقل الوجود مع الذمور عن الحاشية مطلقا فلا مناقشة
اذ مثل هذه الدلالة معبرة في عرف اللغة بل دلالة المقام كقولية حتى لو اردت
بالحي وبغيره بحث اذ المناقشة ليس في اعتبار اللزوم العربي فانه يعتبر في
اقبال هذه المقامات في ان الامور ما حذرة من المصدر حتى ال قريب ما هو
صنيعه ودلالة المصدر على كل واحد منها وان كان بالاتزام العربي غير بين ولا بين
اولا انه اطلقا عليها تاسما وهذا هو المناسب لان يحل كلام المص عليه
فانه لم يريد الوجود والعدم بالمعنى المصدر بل اراد بهما مفهوم الوجود والمفهوم
تاسما حيث عدتهما من الامور العامة وعرفهما تعريف الوجود والمفهوم وفي
فايدة الحيل وانتفاء التناقض ما يدل على ذلك كما استغف عليه يلزم بتعقبي

هذا المتحقق ان يكون تعريف كل مشتق بتعريفه بالحقبة لا هذا الاستحقاق كما في
 الاستحقاق قد اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام تعريف
 المشتقات وما يكون المقصود من تعريف موقوفاتنا من حيث هي موقوفاتنا وما يكون
 المقصود من تعريف موقوفاتنا التي هي موقوفاتنا وما كان اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه
 حسا بوجه اخر من وجوهه كالتعريف بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم
 تعريف ما هذا الاستحقاق دون الثاني وانهم على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ
 نفسه كالوجود والنبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في نفسه على وجه لا يلزم حمله عليه
 موافقة فان العوارض المحدودة بما الموجود على نوعين نوع يصح ان يحمله على الموجود
 موافقة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوجد بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات
 المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول تشمل على كلا نوعيه قال صاحب
 الحواس وفيه بحث اما اول فلان ما ذكره الشافعي نقصا عما لا بد له من المعتد
 الدال على ان تعريف كل مشتق تعريف لمبدأه فلا سلم الجيب ان بعض تعريفات
 المشتقات ليس تعريف لمبدأه أي كذا مائة لتقص الثاني فن لا يندفع نقصه
 بانه بان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف لمبدأه واما ثانيا فلان
 معروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزم ما لتعريف
 مبدأ الاستحقاق بنزعه وان لم يكن والفرص ان المقصود تعريفه لم يصح جعله
 من تعريف المشتق مع ان قصد تعريف الحيوان عن مثله فلو كان الحساس المتحرك
 بالارادة بعينه غاية البعد واما ثانيا فلان وليد المعتد ان افاد ان
 تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ لم يتصور مع الناقص ما ذكره
 الجيب من جواز تعريف ماخذ الموقوف ما هو ماخوذ من ماخذ التعريف لا ينفذ
 وان لم ينفذ ذلك لم يفرغ على دليله ما فرعه عليه من قوله تعريف الموجود
 بالثابت العين تعريف بالحقبة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون
 تعريف الموجود بما هو موقوف من ثبوت العين لا به قال صاحب العنواشي واقول
 مدار الالزام على جعل كلامه جدا بالاشتقاق والقياسي كلام المعتد وليس
 مقصوده ذلك بل الدال على باريه انه تحقيق للتمام وتفصيله لا توصيه كلام
 المعتد روي غيره فلا يرد شي من الالزامات التي ذكرها وقوله وموقوف
 المشتق ان كان مشتقا كان من الاول ومستلزم ما لتعريف مبدأ الاستحقاق
 بنزعه لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المعروض مشتقا فما يلزم بنزعه
 ان يكون تعريفه مستلزم ما لتعريف ماخذ المشتق المعروض لا ماخذ المشتق
 العارض وان لم يكن مشتقا فقد جعل تعريف المشتق باعتبار موقوفه

تعريفه

الذي بعده على المشتق كما في المثال المذكور واستفاده فقد تعريف الحيوان من تعريف
 الحساس المتحرك بالارادة فانه من سور الفلانة اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريده
 تعريفه بوجه آخر فهذا الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك تعريف بالحقبة للحيوان بالمتحرك
 بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس واريده تعريفه بوجه آخر وقيد الحساس هو
 المتحرك بالارادة فكان ذلك تعريف للحيوان لا لوجه الحساس ولا لبيد الى تعريفه بالمتحرك بالارادة
 الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة لم ينفذ من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم حمله بوجه آخر
 وقال صاحب الحواس في بحثه اما اول فلان هذا الفاضل التزم جوابا لبيانات الشافعي
 وفي معرض جواب هذا الالزام ذكر هذا الكلام واجاب به عن ايراد الشافعي في غير الجواب
 توصيه الكلام لا يرد عليه صاحبه ولا ينبغي ان يلتفت الى امثال ذلك واما ثانيا فلان
 ما ادعاه من ان معروض المشتق اذا كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزم ما لتعريف مبدأ
 الاستحقاق بنزعه وادعى هذا الفاضل في غير ذلك لا يرد عليه وقد قسم تعريف المشتق
 الى قسمين قسم يكون تعريف موقوفه وحكم بان هذا القسم يقتضي تعريف مبدأ الاستحقاق المعروف
 وقسم يحل تعريف موقوفه وحكم بان ذلك ثابت ان القسم يكون تعريف مبدأ
 الاستحقاق المعروف مقسم يكون تعريف موقوفه ايضاً يكون ذلك في الناقص لانه ولا اثر لكونه
 ليس تعريف لمبدأه الاستحقاق عارض المعروف اذ ليس الكلام فيه بل الكلام في ان يكون تعريف
 لمبدأه الاستحقاق المعروف واما ثالث فلان ما ذهب اليه ان الحيوان اذا كان معلوما بوجه
 الحساس كان خصوصية الحيوان معلوما متميزة بهذا العالم حتى يصح له ان يجري التعريف
 على تلك الخصوصية وينقل منها الى التعريف ثم انه اليها بوجه آخر لم يعلق بوجه الاستعداد
 لكن ليس الامر على ما ذهب اليه فان الحيوان اذا علم بوجه الحساس لم يعلم خصوصية الحيوان
 اعملا بل المعلوم من الحيوان انه حساس لا بوجه آخر ولم يتميز في هذه الملاحظة حساس عن حساس
 الا بدي انك اذا قلت كل شيء ممكن عام كان جميع البسيطات والمركبات معلوما بالثبوت
 لا بخصوصية تما ولا يتميز بعضها عن بعض في هذه الملاحظة فاذا اريد تخصيص بعضها
 بامر من الاصول لا بد من ملاحظة بوجه آخر مثلا اذ اريد الحساس المتحرك بالارادة
 ولم يقصد تعريف الحساس لم يعلم ان ذلك التعريف لا يفي عن الامور التي لها الاحساس
 حتى ينقل الذهن من ذلك الشيء الى المتحرك بالارادة ومنه اليه وان المعنويات التي
 لها الاحساس كسرة كالحيوان والنفس ويترجمها فوجبه الاستعداد ان تعيين الحيوان
 بحسب هذه الملاحظة المستمرة غير معقول فاذا عرفت ما تلونا عليك لاح لك ان
 سورة الغنم الذي جرى عليه ليس الا من ترسم الانا وما فيه تعريف بالخصوص
 ماخذ الاستحقاق بماخذ الاستحقاق وما يلزم ذلك بتاربع التوسع الساع فالتعم
 كثير ما يوردون تعريفات لا يصح حملها على المعروف كتعريفه لولا ان تعاليم وعلم الحاشي

الثاني

ما نسع الى غيره ذلك وفيه ما فيه فاتهم
 اذا استدل بما عن الضابط لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب مثلا اذا كان الكاتب عرضي
 بالقياس الى المستول عليه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف
 الجنس والنوع بالكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو لا انتقاصا
 بالعرفيات كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منقسم في هذه وجنسه ونوعه
 اذ قوله عليه في الجواب اما حسب الخصوصية فقط او حسب الشرح فقط او بوجهها
 فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك على ما علم عند
 في ضابطه المنطق قال صاحب الغداسي عدم صحة وقوع العرضي في جواب ما هو
 غير معلوم اذا تقدم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين
 نعم صرحوا بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك
 يندفع توهم انتقاص تعريف الجنس اذا المراد منها الوقوع من غير توسع كما هو المختار
 عند الاطلاق قال صاحب الغداسي وفيه بحث لان لزوم وقوع الثاني في جواب ما هو
 وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر صلي علىكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بل يجب وبنوعه
 مثلا اذا استدل وقيل ما هذا اسم الى رسم وحاشا به انه حسن الجري حسب المستول
 الى ما يكرهه الا يرى ان فرعون اعني افلاطون القبط اذ قال لموسى علم وما رب
 العالمين فاجاب بانه يكمل فرعون الى من عنده قال ان رسولكم الذي ارسل
 اليكم لم يكون قد اتى والقوم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم فزيت بلا مزية ولا اطلاق
 في مزية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على التوسع والاضطرار ضمن
 للاعتراف بان هناك ليس محلا للرسم ولا في انه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة
 مع التجوز قال صاحب الغداسي ان مع كونه مناقضة في المثال من دفع بان التقدم
 مطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين وعلل بصوص التقدم
 مثله من الجنام وغيره على ذلك قال الشيخ في عيون الحكم المخطوب بما توفى شرح
 الاسم فان كان الشيء موجودا لمطلبنا الحقيقة هذه او رسمه واحد من اجناس
 وفصول والرسم من اجناس وفصول هذه الطائفة غاية الامر ان يكون وقوع
 الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وذلك يندفع توهم المناقضة
 بينه وبين ما اشتبه من عدم المقول في جواب ما هو في الامور الثلاثة اذا المراد
 الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر عند المتقدمين عند الاطلاق
 وكذا اتوهم انتقاص تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقع في جواب
 ما هو على خصوصية الرسم لا على افرادها والمجتمعة في الشرحين من المقولية

على كثيرين فهو حاركة للحد في المقولية كخصوصية الآن وهو وقوله على سبيل التوسع
 والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارة واجاب صاحب القيل بن ذلك بان لزوم
 وقوع الثاني في جواب ما هو الى اخره فاقول في علم فطره ليس ملما بغيره كيف
 ونقلنا في اصله هو ايضا تصريح القوم بذلك ونقلنا ايضا صريح عبارة الشيخ من عيون
 الحكمة فنبهنا الى القرينة افتر بلا اسرار الله الصادرة والمراد ولا شك في فطره
 في انه اذا استدل ما الفرسي واجيب بانه دابة يصلح للكر والفرسح ما اصلا ولا شك في
 بل يسون الخائف الى ما لا يرتفعه واما الاستدلال لطعن فرعون للشيخين على موسى فارجح
 فان موسى علم نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك ليدل على
 جواز في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى احرى ان يحكم به من كلام فرعون مع ان
 موسى علم افاض علمه حول السموات والارض وما بينهما انكم لتعلمون فاعاد عوارض
 اخرى منها على ان المعام مقام الاضطرار ولا يستدل الى غير العوارض وللبعض انما علم
 الى عدم العقل الذي هو الجنون لطريق السورس الذي هو ابلغ من الصريح كما قال الترم
 الحج بين ادلايهم ان مع عدم محدود التحديد فالاضطرار يلج الى ذكر العوارض ويبدأ
 العالم جعل اعراض فرعون على موسى علم واداء لم يلفت الى جواب المذكور في النص الوان
 لم جعله حجة مع غيره مع ورود المنع الطاذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى علم
 ما ذكرنا على ان كمال اللعين كان يعرف صحة جواب موسى علم وانما ذكر ذلك على الشياطين
 الذين صعدوا من حول والقوا السمع الى قولك ان مع علمه بانه عبيد ذليل وان الله هو الرب
 الجليل وان موسى علم بنى الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وخفا دا وتقل ايضاً انه قد
 شاورنا من متابع موسى علم فتهاه عن ذلك وقال سبحانه ان رب بعدد اولئك
 بعد فلب على ما كان من العناد والاصرار والسع ولا استنكار وهذا ريتس باب
 الجدل ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد
 للمحق جاهد وليست شوى اذا لم يكن الرسم دافعا في مطلب ما هو في ان مطلبه بدخل
 اذا لم يله له لدخوله في مطلبه اتي لانه سوال عن محض الخيرة فقط كما صرحوا به ولا في غيره
 من المطالب كما لا يخفى وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
 التوسع والاضطرار متضمن للاعتراف بانه ليس محلا للرسم وانه لا اضطرار فيما نحن فيه
 ولا قرينة على التجوز كلام محط اما اوله فلا ينافي فيه بغيره بل ليس محلا للرسم مطلقا
 بل تصريح بخلافه فانه صريح في انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والاخر
 والاضطرار واما ثانيا فلا ينافي الاضطرار في معام المحل على عدم رسمه لا كونه لجوار
 كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمسك والمسامحة شايعة في مثل هذا
 المعام ونفي العريضة على المحور ضمن على انه من التوسع على التجوز بان يذكر الرسم وياد

في انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والا فطرار والثاني ان قوله المورود
ولا قد رسم على التجوز اذ ينبغي ان يكون في قوله ولا اضطرار فيما يخصه كما شاذي عليه لفظ الهم
ومضاه لا اضطرار فيما يخصه حتى يقال ذكر الرسم هناك على سبيل التوسع ولا توبة
حتى يقال ذكره على سبيل التجوز وقد حسب تغيره حيث قال وفي القدره على السجور
مبين على انه حمل التوسع على التجوز وبني على ذلك ما شاء والثالث انه ان اراد بوجوب
دخول الرسم في مطلب انه تمام يجب ان يذهب في مطلبه احد فذلك غير لازم الا ان
ان الحد الثاني ليس كذلك وان اراد ان من ذاك حتى يسئل ما يكون بعض اجزاءه
واخلا في مطلبه وبعض آخر في مطلبه الا فيها كذلك اذ الجنس واخلا في مطلبه
والا في صفة في مطلبه الا في صفة ثم انه كثيرا ما ينسب العناد والجدال الى مزيف
ما له من الاقوال زعم منه بان صفة تلك الاقوال الكثرة المختلفة التي رسم
كثيرا منها بالتحقيق ذلك وليس كذلك بل يشترك فيها مزيفة غير مطابقة للواقع
ولون ملت انت لاجل لك ان المزيف لم يبعد الانصاف ولم يتركب الاعتدال
في ذلك وان مثل هذا القابل لمثل زعمي نظري في امرأة وداي وجه اسود فيها
ضعف ورسم المرأة وقال هذا امرأة رديه برى وجوه الناس سودا ما
تمام كلام صاحب الحواشي واقول صاحب الحواشي قد سر به استدلال في الآية
بكلام موسى علم اما الاستدلال بكلام موسى علم فلانه اول ما حمل ما على الحقيقة
لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتقدم فرعون بهذا
ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وسنح واعاد السؤال واقر على طلب الحقيقة
اجاب علم بالسبب الحكيم وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون بينها علم هذا فلو صرح وقوع
العرض في جواب ما هو على ما على الاسمية ولما اصحاب الى جواب آخر ولا الى ارتكابه
ما مر فيه ان جواب موسى علم صواب وايراد فرعون غير وارد لان العرض
يصح وقوعه في جواب ما على ما تعلم المحققون الملقون بل لان السؤال بالحقيقة
غير واقع في موقعه وانما ينبغي ان يسأل بالاسمية وعن ما يكون المذكور جوابه
على ما اسلوب الحكيم ونظيره في القرآن كثير منها قوله تعالى لو انك ما استفتون
وهنا قوله يسألونك عن الامانة ومنها قوله يسألونك عن الروح على ما فرغ في التفاسير
ولومح وقوع العرض في الجواب مما قيل انما على اسلوب الحكيم وان المذكورات
ليست اجوبة لتلك الاسئلة المذكورة بل هي اجوبة لاسئلة اخرى لا يقيدها اما الاستدلال
بكلام فرعون فظ واستدل بكلام بينهما على ان الذي بلغ سمعاه عقده وعنايته
وجعله الى المبلغ المعلوم الذي اعترف به يعلم من العرف واللغة ما يوافق العقل
العرفاء ما لا نعلم انت فواصف غاية الظن وكنت تعلم مدار العبيد الجاهل

وحكم به فطرته موافقا للعقل والانت حلا في انك لا تعلمه ولا تقدر فطرته انك البتة
على الحكم به فطرا على ان الاستدلال بكلامه انما وقع عليك لانك انما كنت انما تعلمه
ونذ عن امره وينتبه في اقواله وعقائده على ما لا يخفى على الناظر في كلامك ورسالتك
سيما الزوراء والتبعية عنه باطلا طعن القبط ليس لان وقوع في الاول انما احد من الحكماء
على ما توهمت بل لكات اخبرني منها ان كصلا في ذكر كانه هو الذي نقله فيما
لا يلق التبرج به وتبعية عنه باطلا طعن ومنها ان كدث في وممك الذي هو غفلك
تعليم ما تظن به وقدره فانك كثيرا ما نسلم وتعلم كلام من له اسم اسم الغلام ومنها
ان تقع فلك حيرة واضطراب فانك لسده رسوخ التقليد منك بطله ونذ عن
آمره حيث جبر عنه باطلا طعن وربما ما ودومك الى الانكار وخوفا من الاغيار حيث
بغيره بغيره فلو اقتصر على ذلك لكتبت استبصارا الى الانكار اطمنا والاقراء
واذا اتقوا ان توفيق الحق بالحق يكون مع وجهين فالسبب صاحب الحواشي
الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدأ الاستحقاق بمبدأ الاستحقاق وهذا التعريف صالح للجواب
اذ اسئل عن مفهوم الحق ونفسه وهو مفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون
التعريف لمبدأ الاستحقاق وهو صالح لان يجب به اذا استدل على صدق عليه الحق لا على
مفهومه وهو رسم المفهوم لا تعريف لما صدق عليه الحق كما توهم بعض الناظرين في الكتاب
من سوق كلام الشهم زاد فقال لا يخفى ان هذا الحق ليس تعريف الحق بالحقيقة بل تعريف
لما صدق عليه الحق كما صرح به وتوفيق الحق من مفهوم القسم الاول فيتم كلام المعتز
من غير قصور ولا مرد عليه ما اورد من النظر لا يلزم ان تعريف كل مستحق مستحق
تعريف لما خذ بالماخذ قوله يجوز تعريف الحاس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحاس لا المفهوم الذي
هو معنى الحق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستدلاله تعريف الاحساس بالحركة الارادية
وكلام المعتز يتبادر على ان مراده تعريف مفهوم الحق حيث قد مفهوم الموجود
يشتمل على شيئين الاول انه ما صدق عليه الحاس مقابل مفهومه وهو امر غير
مفهوم منه كزبد واذ لم يكن هذا الامر مفهومه ما منه لم يصح ان يكون التعريف المحرك عليه
كالمحرك بالارادة في قولك الحاس بالمتحرك بالارادة تعريفه اذ في التعريف يلزم
الاتصال من الخط الى مباديها ثم منها اليه حسب ما صدق في موضعهم ولا يخفى في ان
الاتصال في التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحاس وهو مفهومه الى المبادي لا الى انهم
منه كزبد ولذلك اطبق القدم على ان التعريف لمفهوم الحرف لا لما صدق موقعه
وما وحدت من فالفهم في ذلك سوى هذا القابل ولا ان ما صدق عليه الحاس هو
هذا الحيوان المشخص مثلا وهو غير صالح لان يكتب وعلى تقدير صلاحه لا يصلح المتحرك

بالاداة لان يكون تعريفه لا سفا الى اداة المعبرة عن راس الجود بينهما واما ان
صرح بان هذا الحق تعريف لما صدق عليه المشتق فيخرج اذ لو كان التام مع ان هذا المشتق
تعريف لما صدق عليه الى س لم يجعله قسما من تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق له ليس مشتق
ولم يقرر في هذا المشتق الذي فرض ان يكون السؤال عما صدق عليه المشتق مبدأ المفهوم
مبدأ الحق بل كما ينبغي ان يقرر مبدأ ما صدق عليه مبدأه فتقول بل قوله ليس قسما
للضمك بالكتابة ليس تعريفيا للثانية بالكتابة نعم قد صرح بان المسئول عنه في هذا الحق
هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون مفردا وكذا اما ادعاءه من انه لو قصد تعريف
مفهوم الحاسس يلزم تعريف الحاسس بالحركة الارادية بغيره وانما يلزم ذلك لو كان
المحرك بالارادة هذا المفهوم الحاسس وليس بل هو رسم كزوج عن مفهوم الحاسس
فظهر ان التعريف لمفهوم الحق سواء كان هذا او سقا قال صاحب الفواشي اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان القسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما موجود بالسؤال
عن نفس مفهومه والثاني ما موجود بالسؤال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه
واريد ان يعلم حقيقة اوجوه آخر لم حكم بان الاول مستلزم لتعريف المبدأ بالكتابة
دون المثال فعبارة صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال
عما صدق عليه الذي علم بوجه والحداد ان يعلم بكلمته اوجوه آخر ولا ريبه في ان التي
المعلوم بالوجه المراد معرفة بوجه آخر او بكلمته هو الحق لا محالة وما يقع في جواب
السؤال عنه بما هو معروف له وكيف يكون السؤال لطلب معرفة ما صدق عليه المفهوم
والجواب تعريف الشيء آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف
مفهومه وتعريف الاسم الحادى الذي يصدق هو عليه وهذا المعترض غير عنوان
القسمين عما هو صريح عبارة الشواقي فكما تمام ليللا بظهر فليل توجيهه سبحانه انه
قد توهم ان ما صدق عليه هو المفرد الشخصي لا غير وهو خلاف الواقع فان الطبايع بقصد
بعضها على بعض لا يرى انهم عرفوا النوع الاضافي بقولهم ما يمتد بها عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو صريح الشيخ بان الحكم في التعيين المتعارفة التي عنوانها الجنس
على الافراد النوعية والشخصية معا وقد فرض ان السؤال ان يكون السؤال عن الانواع المعلوم
بوجه الضمك والمطلوب تعريفه بوجه آخر او كنهه في لا يذهب الوم الى الافراد الشخصية
فقط وما ذكره من انه يجب الانتقال عما ينتم من لفظ الحاسس وهو مفهومه لا مالا ينتم
كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة التعليم لان القابل للمبادى هناك
من جهة العلم وهذا المثال من هذا القيد كما لا يخفى وقوله قد اطبق التوهم على ان
التعريف لمفهوم الحق لا غير سديد لان الكلام في ان الحق منها هو مفهوم الانسان
والتعريف له لا لافراده وكون مفهوم الانسان منها فردا من الضاحك لا يوجب كون

التعريف لافراد الحق لان الحق هو مفهوم الانسان لا افراده وذلك اليك ان
احد الانسان الا بوجه الضاحك فكذا اراد ان يعلم بكلمته اوجوه آخر فلا بد ان
يصبر في السؤال عن الحق بالضاك وبجانب ما هو تعريف الانسان وما وجدنا من
يخالف في ذلك سوى هذا القابل الضاحك وما ادعاءه من اعتبار الى اداة
التعريف عند المحققين خلاف ما صرح به المحققون كما ينبغي ان يقرر وباب على اما بوجه
فكما نقله عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاذ قدس سره في تصانيفه ايضا واما ابوهر
ففي المدخل الاوسط وقد صرح به في شرح الاشارات ايضا وجعل المادة شرطاً للمبدأ
التعريف وما حكمه من انه لو كان التام مع ان هذا الحق التعريف لما صدق عليه المشتق
لم يجعله قسما من تعريف المشتق فيخرج مستقيم لانه صرح بان السؤال الى عما صدق عليه
الجواب تعريفه لا محالة فليزم عليه ما ذكرناه اذ لا يجوز كون السؤال عن شيء والجواب
تعريفه لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال فالتمس مع هذا التفسير جعل كلا القسمين تعريفيا
للمشتق نظر الى ان جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر الذي يصدق
عليه كما يقال المفرد متفرعا عن المركب كالمفهوم ومقدم عليه ككلمة افراد وبالجملة جعل
بوجه الايراد قدس سره دفعه ليس من ذاب المحصلين وكذا اما توهمه من انه لو كان كذلك
كما ينبغي ان يقول ليس تعريفيا للثانية بالضمك لانه يريد ان يبين ان تعريف
المشتق قد يصح حيث لا يصح تعريف المبدأ بالكتابة فليكن ذلك تعريفيا للضاك باعتباره
الحادى له وهو الانسان نعم انه لا يصح تعريف الضمك بالكتابة وكيف تقول كما قاله
المعترض والان ان ليس مستقفا وما قوله وكذا اما ادعاءه من انه لو قصد تعريف مفهوم
الحاسس فيلزم تعريف الحاسس بالحركة الارادية او فاعر عجيب اذ قد اوردت
هذا المنع في ما ينبغي حيث ذكر تسان هذا في التعريف الرسمي غريب وفصلت الكلام
فيه ومما سرت منها نقول فانما يلزم ورود ذلك المنع وانما المعنى منها دفع بعض
التمكك لشبهة العبادة ولا ينافي بين دفع بعض التام وايراد ذلك المنع ان هذا المعترض
اتحمل هذا المنع واوردته على كلامي مع ان عبارتي نادى مع ان المعترض دفع المنع
وهذه الحاشية مفصلة بالحاشية المحتملة مع هذا المنع وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم
الحق سواء كان هذا او رسمى كلام عن غير ما شئت اذ الكلام منافي ان الحق هو
الامر الحادى للمسئول الذي عليه المشتق كما افصح عنه عبارة التام والتعريف لمفهوم
ذلك الامر الحادى ولم يفرق احد بين الحد والرسم وذلك صريح في ذلك الكلام
قال صاحب الفواشي وفيه بحث من وجوه منها ان قوله فعبارة صريحة في ان القسم الثاني
تعريف لما صدق عليه بغيره بل هو صريح في انه ليس تعريفيا لما صدق عليه حيث قسم تعريف
المشتق الى مابين القسمين ولو كان تعريفيا لما صدق عليه لم يصدق عليه تعريف المشتق

قوله انه صرح بان السؤال عما صدق عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم بكيفية بوجه
 آخر وهو المعروف لا في لم قلنا لا في هذه في المعروف في ان الخلق كما يكون معلوما من وجه
 والمراد ان يعلم بوجه آخر كذلك المسئول عنه معلوم بوجه والمراد ان يعلم بوجه آخر والمراد
 ان يعلم منها المسئول عنه حيث قال اما اذا اريد السؤال عما صدق عليه المستحق
 واذا لم يلزم ان يكون المسئول عنه معقولا لم يلزم ان يكون الجواب تعريفيا ومن الجائز
 ان يكون السؤال تعريفيا في آخر والجواب تعريفيا في آخر كما لا يخفى ومنها ان قوله
 كيف يكون السؤال لطلب معرفة ما صدق عليه بكيفية او بوجه آخر والجواب يكون
 تعريفيا في آخر يدعي الثبوت بين مدينين الاولين والثاني بينهما يجوز ان يعلم من
 الجواب ما صدق عليه بالوجه الخط ومع ذلك يكون منه الجواب تعريفيا في آخر لا بد
 لشيء من ذلك من دليل ومنها ان ما نسب الى الله من ان تعريف المستحق جعله اعم من تعريف
 مفهوم وتوحيده لا امر الحاصولي له فربما يلاحظ ان ذلك لا يلائم الكلام الشبه عليه وهو
 امر ذاتي الفاد وكيف نقسم تعريف المستحق الى ما ليس تعريفيا سيما في هذا المقام
 الذي عرضه فيه بلسان حال تعريف المستحق بالمستحق ومنها ان قوله قد يعلم ان ما صدق عليه
 هو الفرد الشخص لا غير افراد فخص فاذا القايل ذكر ان ما صدق عليه الى الشخص
 وذلك لا اذ ليس للكلمة في الكلية احساس ولا يلزم من ذلك ان لا يصدق بعض
 الطبائع على بعض افرادها بل ان مثل ذلك لا يشبه عليه ايضاً لكنه لما كان مسميا على بعض
 كلام القايل المذكور ولم يقدّر على تعريف ما ذكره افترى عليه كذا با وزيق به الكذب
 ومنها ان يقوم لما اعتروا في الكتب مجموع الاستقاليين لزم من ذلك ان يكون المعروف
 هذا المسمى معلوما بوجه وقد ذهب ان ذلك بواسطة حصول القدرة على التاثير الجاوي
 معنى ذلك في العداوة وقال نعم ان الاستقال المذكور لا يجب في صور العلم لان
 القاد الجاوي هناك من جهة المعلم وذهب عليه انه اذا لم يكن هناك انتقال
 من المعروف لم يكن هناك كسب وتوحيده صناعي عندهم والكلام فيه ومنها ان ما
 ادعاه من ان المعروف في قولنا الضاحك الكاتب هو مفهوم الانسان طال البطالة
 اذ ليس لمفهوم الانسان في هذا الكلام رسم ولا اثر وصدق الضاحك على
 مفهومات كثيرة فاي تخصيص لمفهوم الانسان ان يكون معوقا دون غيره مما يصدق
 عليه الضاحك وما لا يلائم الا كما يقال المعروف في قولنا الانسان حيوان ناطق مفهوم
 الضاحك وما قوله ليس اذ لم يعرف احد الانسان الا بوجه الضمير فلا بد
 نفعنا لانه ان كان العلم بالان في الصورة الموضوعة نفس الصورة الى صفة
 من الضاحك في الذهن حتى كانت هذه الصورة علما لمفهوم الضاحك بالانسان
 ايضاً فاذا قيل بالضاحك لطلب ليم الضاحك ويكون الصورة الحاصلة

صانع الذهن على بالانسان ولا يكون مفهوم الان في معلوما قطعاً ومبوطاً وان
 كان العلم بالان في تلك الصورة غير الصورة الى صفة من الضاحك بمرام
 آخر فاذا اريد السؤال عن الان في تعريفه بذكر الامر لا بالضاحك والتعريف
 بالعلم المشهور عند الجمهور ويعترف فيه الحاشا وادعاء الكتب المنطقية مشحون به
 ولا ينافي ذلك اطلاق التعريف بالحيوان والاشراك مع معنى آخر ومنها ان يخصص
 من ان قول الحور وفطر ان التعريف لمفهوم المعروف سواء كان هذا او رسميا كلام
 من غير ما ليس مطابقاً للواقع فان هذا القائل يذهب الى ان مثل قولك المتحرك
 الى ربح من القوة الى الفعل تدريجاً وهو تعريف هدي تعريف لمفهوم المعروف
 وان مثل قولك الضاحك كاتباً وتعريف رسمي تعريف لما صدق عليه المعروف
 كان قائماً بالمعروف بين الحد والرسم في ذلك فينفي ان كاطبة بان التعريف مطلقاً
 للمفهوم تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول
 قيل لا شك ان عرض المعروف من هذا التعريف وامثالها بيان كنه الوجود بما هو موجود
 فان النزاع انما وقع في به امته كنهه وليس الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز
 عن المحدثات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو جعل التعريف على الوجه
 الثاني لكان تعريفاً بوجه يميز ما عن المعلوم وذلك غير مقم في هذا المقام قطعاً فان
 للمفهوم ان يدل على الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود فيكون ان كان
 الخبر غير محمول على الوجود فلا اثر في التعريف لولم يمتنع المعروف ولم يلزم كونه محمولا عليه
 قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لا يشبه على احد ان الموجودات كثيرة وان
 لكل نوع منها كنهها مع حدة مثلاً للموجود الذي هو الان كنهه والموجود الذي
 هو الغرس كنهه آخر وليس للموجود الذي هو هذه الامور كنه واحد براد تعريف
 ولا يشبه ايضاً ان الموجود ممتزجاً كلياً هو عرض عام بالقياس الى افرادها والمراد
 تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يجوز تعريفه ام لا لان هذه ما اذا لا يري
 ان بعض القدماء يسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلاً ومنفعلاً وبعض
 آخر يردون ذلك باشتغالهم على الدور وان المذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه
 فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني في تعريف افراد المعروف فله
 عرفت ان ذلك غير جائز وان اراد التعريف الرسمي لمفهوم المعروف فهو داخل في
 المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون عرض المعروف ذلك وان اراد به معنى آخر فلا بد
 من بيانه ليقين عالم وانت خبير بان على المعروف ان يصدق تعريفه على المعروف
 اذ لم يكن ذلك ببناء اذ يصح تعريفه عليه فمع عدم صدق تعريفه على المعروف منه بوجه
 ثم قال صاحب الحواشي واقول الذي ذكره المصنف هو ان كنهه بما يكتد او كذا قيل

عم الدور في الكلام مع تقدير ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان كنهها ومع ما
التم من ان يكون من قبيل القسم الثاني لا يكون تقدير الموجود بل تعريفها لا وجود
لصدق عليه الموجود كما في غير او ما يصدر عنه اسرار غير ذلك ولا يحصل منه الا
بميز الموجودات عن المعدومات لانه مفهوم الموجود اذا حاصل من الرسم هو عين
افراد المرسوم عن افراد غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما تعارض فيه بيا كنه الموجود
حتى يرد عليه ان الموجودات انواع لكل منها كنه مع هذه وليس التراجع في مطلق
التعريف كما توهم اما اولها فلا ينافي لفظ التميز بغيره وانما ينافي ان يدعى احد
ان لا شيء اثنان من وجه من وجه مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اطلاق
المعدومات انما يدل على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز تدسيمه لجواز ان يكون
بعض وجوده نظريا معروفا بواجب من ذلك الوجود فقد علمت من هذا التفصيل
ما هو المراد من التعريف بالوجه الثاني وانما خبرنا بقوله وانت خبرنا باليد في غير
الكلام القوم في هذا المقام فان لم يصح بان النقوض على التعريف يحتاج الى ان
وافي من يدعى صدق التعريف على المعروف فعليه البيان في صورة دعوى عدم المنع
او الجمع في التعريف بل دعوى عدم الصدق واجمع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى
عدم الجمع اعم من ضروب بعض افراد المعروف او ضروب جميعها فلهذا ان منع عدم صدق
التعريف على المعروف غير موجب قال صاحب الحاشي وفيه بحث اذا يلزم من ذكر التحديد
ان يكون الوجود بيا كنهها وانما يلزم ذلك لجواز يد بالحد الحقيق وهو ان
كنه الموجود حقايق محتمية وايراد ما في تعريف واحد بل المراد هو الحد الاسمي
كما هو اللفظ والوضع شرح مفهوم الموجود والتراجع في ان مالم مفهوم الذي
وضع لفظ الوجود والكون باذنه تعريف وشرح ام لا بل مفهوم هذا المقوم بدلية
وقوله ومع ما ذكره من ان يكون من قبيل الثاني لا يكون تحديده الموجود غير ان
المراد بالحد هو الحد الاسمي ولا يجري في ان يكون شرح اسم من قبيل الثاني وانما
يكون تحديده لجواز يد بالحد الحقيق وهو ليس بمراد لما عرفت والى حاصل
ان هذا القابل لحد الحد الاسمي الذي هو المراد منها على الحد الحقيق وضع عليه
ما شاء ثم انه لم يفرق بين لفظي طي التعريف وبين النقض عليه فان لفظ
طاهر التعريف على المعروف اذا لم يكن طاهرا مستقيما مثلا اذا قيل في تعريف الانسان
هو علم كذا فلفظ المعروف ان سمين ان للعلم معنى يصلح لان يحد به الانسان ولا يلزم
على المحقق ان تذكر دليل على عدم صحة هذا ولا يمكن ان تقول المعروف لا يجوز
ان يكون للعلم معنى يصلح ان يحد به الانسان بل عليه ان سمين معنى صالحا كذا حتى يستقيم
ظن تعريفه اقول لا تصاف ان النظر الذي اوردته السمع ساقط كما هو لا يخفى

عم المتدرب في المنطق ثم اقول ما اوردته آخر من ان امكان الجز ليس تعريف
لوجوده وفيه ان ما هذا التعريف ما يمكن ليس امكان الجز بل امكان ما هذا التعريف
صيغة يمكن لا ما يمكن والذي يعلم مما يمكن ان يجر منه مع ما اثاره المعتبر هو بوجوب
الجز له بالامكان فان معنى ما هو الشيء او الثابت الى وقت لم وما هذه العرب ما عرف
فانه مع وضوح معنى على الناظرين بل مداره مع الالفاظ المفردة اقول
في العبارة ضاقت ظاهرة وكون المدار على الالفاظ المفردة في كل تعريف لفظي مع ما هو
غيره ولعل المراد انه فيما نحن فيه كذلك فان المعروف مورد وقدر التعريف في
على الالفاظ المفردة ويمكن ان يغير ذلك كلياً بوجه فنظن فان لم يورد او دللنا
قيل لا يدل على ان لا يراد في معنى المفرد والمركب اما لا اعتبارا في النوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للثبوت بينهما بالاجمال والتفصيل وكان
الثاني اولى ومن هنا علم ان لا تترادف بين العدم والسلب لكونه مع تقديره ان يكون معنى
ذلك وفيه بحث اذ لا يمكن ان كلام الشاهد على ان لا تترادف بين المفرد والمركب انما يدل
على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يورد ارجع الى اللفظ المراد في وليس كذلك
بل هو راجع الى اللفظ المفرد المراد في قوله بل مداره مع الالفاظ المفردة المراد في
كما لا يخفى ولا يمكن ان الثبوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان
معناهما واحدا فان الثبوت بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم
وسلب الوجود على ان ليس في الكتب المعبرة باعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن اين
علم انه معتبر فيه ثم قيل اقول وصف المفرد بالمرادفة وتغير الاسلوب في المركب
عن وصفه بالترادف الى قوله اللفظ مركبة والتم مع مفهومه انما يشتر اشهادا
ببنا عدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لغير
الاسلوب وهذا التطويل فائدة بل كان الظاهر ان تقول مداره مع الالفاظ
المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او مركب كذلك لم لولم يكن الثبوت
بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوهم ما ذكر من عدم كونه التفصيل
المستفاد منه مقصود الا اذا كان المفرد والعدم على التفصيل كما ذهب اليه
والعترض كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا وقد سبق في العدم وسلب
الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا فذكر ما اعتبر اتحاد الوضع
فانما ذكرناه على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا ان الثاني اول فلا يبرأ
وفيه بحث اذ لا يمكن ان تغير الاسلوب بشرع بعد المرادفة بين المفرد والمركب
فانه وضع تعريف مرادف الشيء وهو ما يدل على مفهوم فوضع مرادفه وفي ذلك
اشعار بالمرادفة لا بعد لها واصلا فائدة تغير الاسلوب ان السمع لما حسب

بيان الوجه وكذا نظر في الامام

ان هذا المفرد والمركب متغايران بالاجمال والتفصيل بخلاف المفردين غير الاسلوب استمارا بان
اتحادهما في المعنوم لا في كل الوجود ولا في ان بين المفرد والمركب على تقدير ان يكون معناه واحدا
تفاوتا بالاجمال والتفصيل فانه اذا وضع لفظ الكلمة باز لفظا مفصلا من هذا الترتيب
والتفصيل ما عدا فوضعهما في نفسهما لا محالة هذا الترتيب المفصل وهو موقوف
لأنه يمكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يوص به ما ذكره من عدم كون
التفصيل المستفاد منه مقصودا حقا لعدم استقامة كلام الله لا يقتضي ان يكون بينهما
تفاوت اذ عدم التفاوت في الصورة المذكورة بينهما وبين ولما اقتضى كلام الله فلا
ذلك لم يكن مطابقا للواقع بل يمنع كونه مقصودا ايضا قال صاحب الحواشي قد
ذهب جميع من اجله المتأخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود ومنعوا ان تصور بالكنه
وتبعهم الله مهنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقط اما بيان
ان نزاعهم في تعريف الوجود فقد مر اتفاقا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود
اذا كان امرا عقليا انتزاعيا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لاذنه لا فاعارها
كان ماميته وكنه ذاته نفسه اذ لا يوجد منه شيء مقبول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو
المقول منه كنه الوجود او وجهه ويكون وزانه ان الكل الذي لا يكون له فرد في نفس
الامر كالاتي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكل بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر
يكون امرا عقليا لا يكون له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون
امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج بل هو عين المذكورة في كتبهم سيما كتاب الاشراق
وسنقل هذا منها ولا في الذهن لان ما حصل منه في الذهن ليس من افراد ضرورة اذ لا يبدأ
مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متوكلنا في ذهننا من حركته
والهم اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحولات العقلية لا امتناع استغنائية عن المحل
وحلوله فيه فان قلت صفة الكل فرد فرضي له وقد حكمنا بانها لكل نوع بالقياس اليها
فقد يكون الكل بالقياس الى افراد الفرضي ذاتيا ولا يختص ذلك بالفرد الذي يكون
في نفس الامر كما ذكرتم قلت لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكل لخصته في نفس الامر
اذ خصته ليست فيها فكيف تصور ان يكون نوعية شيء لها يكون فيها بل ارادوا ان
على تقدير تحقق الخصص يكون الكل نوعا لما اذا قلت الان نوع الان في نوع
راسا لم يريدوا بذلك ان نوعه في نفس الامر بل يريد ان لو تحقق ذلك المجتر كان الان
نوعا له فاذن فردية الخصص للكل انما يكون على تقدير تحققها ولا شك اننا على هذا الوجه
واقعة في نفس الامر فان قلت اذا لم يكن الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا
للماهية فيها وجب لم يكن بين الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لان انتفاء ما هو
بينهما اذا ما يكون مفهوم الوجود متحدا مع في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك

كان معدوما لا يقال على ما ذكرتم بل يزعم ان لا يصدق على الموجود على الماهية لان حقوق
حمل العارض اياها يقتضي قيام هذا المحمول بالموضوع لاننا لم ذلك بل قد يكون
قيامه بما في زيد متوكل وقد لا يكون كما في زيد موجودا والنفس عارضة لهما وبيحي لهما
زيادة حقيقة وتفصيل قال صاحب الحواشي اقول قد مر اتفاقا ان ليس نزاعهم في
حطيق التعريف اذ لا يمكن ان يدعى احد من العقلا انه ليس مفهوم ما عرفت من وجه
من وجود الوجود او من علمه وجوده امكان الا اعتباره وكونه قاعلا او متفعلا
الى غيرهما فممكن ان يعرف من هذا الوجود باجزاءها التي هي اعرف منها وقال في بيان
سقوط المنع ساقط اذ الوجود امرا انتزاعيا لكنه ليس امرا اعتباريا وان كان امرا
اعتراضيا وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة والتمسك بان زيد امثلا ليس موجودا
بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متوكلنا بما في ذهننا من الحركة يقتضي ان لا يكون الوجود
الموجود في الخيال موجودا ايضا في الذهن فان الثبوت الاسود لا يكون اسودا بما في
ذهننا من سواد على اننا لم ان ليس موجودا بل موجودا الى حد فان الموجود في الذهن
هو حقيقة الوجود كما هو المذهب الحقيقيين وتسميهم بالكل الفرضي في غاية البعد
فان الوجود مهنا يعني الوجود ولا شك انه لا افراد في نفس الامر وكذا الوجود بالعلم
المصدر في فانه حصصا فقد حكم القوم بان كل كل من نوع بالنسبة الى حصصه وما ذكره
المعترض من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكل لخصته في نفس الامر اذ خصته
ليست فيها فكيف تصور ان يكون نوعية شيء لها يكون فيها بل ارادوا ان على تقدير تحقق
الخصص يكون الكل نوعا كما اذا قلت الان نوع الان في نوع لان راسا لم يريدوا بذلك ان نوع
في نفس الامر بل يريد ان لو تحقق ذلك المجتر كان الان نوعا له فاذن فردية الخصص
نق وجود الخصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الخصص هو منوعات في الوقفة
الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق
الفضل كيف لا وانتفاء وجود الموضوع موجب صدق الالبته وما ذكره من حكمه يكون
الكل نوعا لخصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الخصص في نفس الامر
تفريق بانه ليس نوعا لما في الواقع ولما في علمهم ان حكموا بانه ليس نوعا كما في الكلمات
الفرضية فاما لم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بذلك في
الكليات الفرضية على ان هذا امر رفع الامارة عن احكامهم اذ يجري هذا الاجتهاد
في جميع الاحكام كالعكس والنقايض مع انهم ابتغوا الجنس والعقل للامور الاعتبارية
الانتزاعية كغيرها كالاضافات وغيرها نحو انكم المتصل مع تفريقهم بانها امور اعتبارية
في الفرق بينها وبين ذلك الاما لمسمى بالوجود لم لا يخفى انه اذا عرفت الامكان بانه
صفة محجوبة الى السلب كان رساله وان كان عرفت بلسان الضرورة كان عداله مع ان

الا مكان انهم من الاعداد الاثرية قال صاحب الحواشي وفيه بحث من وجوه منها
 انه قد مر اننا اننا انهم في ان المفهوم المسمى بالوجود بل تحصلت برأيه او اكتسبها كما ينبغي
 عنه قول المحقق اذ لا مفهوم ارفق منه اي من مفهوم الوجود حتى يكتب هذا المفهوم مستم
 وح يكون هذا اسما له وليس الشئ في الوجود الصادقة مع هذا المفهوم اذ باكتسابه
 عندها بات ارفق صادقة عليه لا نفس هذا المفهوم ولا في كنه الوجود كما صبه لما عرفت من اننا
 علقنا بمختلفه ولا يمكن ادا واما في هذا واحد ولو اراد المحقق ذلك لكان المناسب ان يقول
 لا اجزله او يقول لا فصل له او ما شابه ذلك لان يقول لا مفهوم ارفق منه اذ لا يلزم
 من كون مفهوم بدليا لا يكون مفهوم آخر ارفق منه ان يكون كنه حقيقة بدليا
 ومنها ما ادعاه من ان الوجود بالمعنى المصدري الذي فيه الكلام موجود في نفس الامر
 عزم فان المحقق من بين ان الوجود ليس واقعا في الخارج ولا في الذهن ايضاً وما لا يكون
 فيها لا يكون في نفس الامر لا يخصار نفس الامر فيها وكذا الاضافة التي لا يكون موضوع
 في الذهن ولا في الخارج لا يكون موجودة في نفس الامر بل اربعة ومنها ان ما صبه
 من ان التحكم المذكور يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج ايضاً موجودة
 في الذهن في حين المتع اذ ليس معنى حصول العرض الموجود الخارجي في الذهن ان يحصل
 هذا الشخص بعينه في الذهن اذ موضوع العزم من جهة شخصه فمستند وبذلك
 بتعدد شخصية العرض قطعا والضم يلزم ان يكون لشخص واحد موضوعان متباينان
 في الوضع في حالة واحدة وهو ظاهر الفادل معناه انه حصل في الذهن صورة
 اذا وجدت في الخارج كانت عين هذا العرض واذا حصل هذا العرض في الذهن
 كان عين هذه الصورة حسب ما حقق في موضوعه وحصول العرض بهذا المعنى
 في الذهن لا يقتضي ان يكون السواد اسود في الخارج بالسواد الحاصل في الذهن
 وانما يكون كذلك لو كان الشخص الخارجي بعينه موجودا في الذهن وليس فليس
 ومنها ان ما توهم من ان حقيقة الشئ في الذهن حقيقة في الخارج بطر لما حققناه
 في مباحث الوجود الذمى ولعل ذلك عن التحقيق مما لفت لذهنهم اليه فالتهم
 ذهبوا الى ان الصورة الحاصلة في الذهن وهو العلم من مقولة الكيف والموجود
 من مقولات شئ ومع تقدير اتحاد حقيقة الوجود ذهنا وخارجا لا ترتب عليه
 ما رتب عليه من ان الشئ موجود في الخارج بالوجود القائم بالذهن لانها شخصان
 غاية الامر ان يكونا من نوع واحد فكما لا يصدق ان هذا السواد اسود بالسواد
 القائم ثوب آخر من نوع سواده كذلك لا يصدق ان الشئ موجود لوجود قائم
 بالذهن من نوع وجوده ومنها ان الوجود الذي قد حكم المحقق من اعتقاده ان فرد
 في نفس الامر وبشبهه بالكل الفرعي هو بالمعنى المصدري كما لا يخفى وهذا القابل

قد حسب انه بمعنى الوجود حيث قال سبحانه بالكل الفرع في غاية البعد فان الوجود
 منها بمعنى الوجود وما استدرك به على ان حصص الوجود بالمعنى المصدري في نفس
 الامر في غاية الرخاوة اما الوجه الاول فلانه لا يلزم من قولهم كل كلي فهو فرع بالنسبة
 الى حصصه ان يكون كل كلي في نفس الامر ولا يلزم ان يكون لكليات الفرعية كاللكن
 وشريك البارز مع غيره حصص في نفس الامر منه واما الوجه الثاني فلانه ان اراد
 بقوله الحصص يصير موضوعات في القضية الموصية الصادقة ان حصص الوجود بالمعنى
 المصدري يصير موضوعات في القضية الموصية الممكنة او الغرضية كقولك اجتماع النقيضين
 مستلزم لا صلا فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع كما سيأتي وان اراد انما يصير
 موضوعات في الموصية الفعلية الصادقة فمنع واما ما صبه من رفع الايمان من احكامهم
 فمبني على عدم الوقوف بها فان الشئ قد صرح في الشارح بان ما يلى سائر العلوم غير
 القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية يمتنع في العلم الا اني مثلاً اذا قال
 المهندس زوايا المثلث مساوية لقاعدتيه اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان
 زواياه كذلك وعلم من العلم الا اني انه موجود واحاد مفهوم يقينه
 قيد لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللا وجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات
 زيد مثلاً مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم منها اني المستقار
 كما استرنا اليه في فواتح الحاشية قال صاحب الحواشي فيه بحث لانه ان اراد ان
 اللا وجود بمعنى غير الوجود صادق عليه فمنع اذ معناه بالغا فريته نه بودن
 وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة قال صاحب الحواشي واقول قد حمل
 الرفع المعبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجيب لم يشر اليه الصناعات
 اذ مع هذا المقدر بطل الاحكام التي ذكرها القوم في التنبه بين النقيض مثل
 كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتباينين متباينان متباينان لا متباينان كلياً
 قالوا لانه قد يكون بين نقيض المتباينين مفهوم من وجه اذ بين نقيض الاعم وبين
 الاخص كاللا حيوان والالان عموم من وجه لصدقه على الفرع مثلاً ولو كان
 معاً للالان عدم الالان كما صبه كان بنينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم
 الالان بالمعنى المصدري لا يصدق على شئ من الحيوان اصلاً وكذا لا يصدق
 على هذا المقدر نقيض الاخص مع عين الاعم مثلاً للالان مع بعض الحيوان و
 لا العكس بل مع هذا المقدر يكون بين جميع النقيضين متباين كلياً اذ لا يصدق
 عدم الفضاك مثلاً وعدم الالان بمعنى نابود فضاك ونابود ان الالان على
 امر واحد اصلاً وقس على ذلك غيره بل المراد منها هو المعنى الاستثنائي اعني
 ما ليس بغير الشئ كما يدل عليه عبارتهم وقال صاحب الحواشي فيه بحث لانه

على رفع كل
 معنى الوجود وال
 اراد ان اللا وجود
 مع الوجود صلا
 م

اشتراك الوجود

ان اراد ان المعترض حمل رفع الوجود على المعنى المصدري فلم يكن لا يلزم من ذلك
ان يكون الرفع المعترض في النقيض مطلقا كذلك كما ان الوجود بالمعنى المصدري و
الافان مثلا ليس كذلك كذلك الوجود بالمعنى المصدري والافان ليس كذلك
ومن ثم راجحة الصفة ان لا ينبغي ان يثبت عليه مثل ذلك واذا لم يكن الرفع المعترض
في النقيض مطلقا بالمعنى المصدري لا يلزم من ان المعنى المذكور كما لا يخفى
هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر قال صاحب الحواشي ع اذ هذا الدليل
لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق
وان الوجود لا يدل على كل ما يحمل هو عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود
آخر فلا دلالة على ذلك كما لا يخفى قال صاحب الحواشي واقول المشترك غير
المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر والحاصل ان الدليل لودل على
اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جهة الوجود فانه فيلزم
ان يكون للوجود وجود آخر والحاصل ان الوجود المشترك غير المشترك فيه يكون
له وجود آخر هذا توجيه الايراد ووجه بطلان ما ورد عليه وقد علمنا هذا الجواب
في حواشينا وان اردت تحقيق الحال فعليك بالحواشي بعد تحريك النفس عن الحواشي
قال صاحب الحواشي وفيه بحث لانه ان اراد بقوله المشترك غير المشترك فيه
انه غير الامور المشتركة فيه فحمل ومنا كذلك فان المشترك مفهوم الوجود والامور
المشتركة فيه الحاميات ومفهوم الوجود جميعا وان اراد انه غير كل واحد واحد من
الامور التي يشارك غيره في الاطلاق هذا المفهوم عليه فمع الايراد ان هذا
الشيء وان الحاميات في اطلاق هذا المفهوم عليه وكذا مفهوم المفهوم ومفهوم
الممكن ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى والجواب ان التردد انما يقع فيما
من الموجودات قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المحدوثات
بيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جميع من المتكلمين وشهدت من قواعد
الحائرين فلا يلزم من كون الوجود معقولا لانه ان لا يقع التردد فيه قال
صاحب الحواشي اقول قد افذ ذلك من الحواشي ولم نقبله تمامه اذ ذكرنا هناك
ان الكلام في الوجود المطلق والمعتقولات الثانية موجودة بهذا المعنى
ولم نأخذنا تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لافاننا ولا فانا
قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ قوله قد افذ ذلك من الحواشي غير كيف
وذلك مكتوب فيما علقه المعترض من قبل حواشيه على التبريد لا دخل
في الاستدلال قال صاحب الحواشي اقول لو كان مفهوم الوجود متوقفا
لصح الاختصاص بلا ريب لانه كل عدم في رفع وجود خاص وهو محض الوجود

بين وجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون متوقفا بالعدم يعني
آخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود اني من دفعه كما لا يذم بهب على ذي ملك قال
صاحب الحواشي فان قيل هذا الحكم ليس هو الحكم المقوم في هذا المقام فان
الغرض منها حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكيفية لا رفع وجوده خاص كونه
لا ينافي القاطع بوجوده آخر كما لا يخفى قلنا هذا التبريد لا ينافي اثبات المظ
نق اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم اذ كون الحكم المقوم هو الحكم بين الوجود
وسلب الوجود بالكيفية لا سلب وجوده خاص فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى
وقال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لانه ان الغرض منها حصره في الوجود ورفع
الوجود عنه بالكيفية كما كيف والكلام على تقدير ان يكون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستقلا في احد معانيه قطعا
ولا يجوز استعمال شيء منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم
جميع معانيه وليست شئ بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا
لفظا الى ان حكم بان المقوم بالعدم جميع معانيه وبالوجود احد ما حكم بان ذلك غير حق
مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى ثم قال صاحب الحواشي اقول الحكم الذي لمك
المستدل به هو الحكم الذي افترض فيه ان يكون الشيء معدوما ليس له وجود البتة
كما ذكره المشي في حاشيته السج وهو المقتضى ومن مواضع استعمال ذلك الحكم
ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في القول وان المنازع كما بره على في الكلام
ع رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم السعي الذي اشد عليه قوله
كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي انما فان ابطال الشيء لا يكون
مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل انما حصر عقليا احد طرفيه
معاندا لوجودات كليها وانكار ذلك مكابرة وليس للحكم ان يقول لا يصح
هذا على تقدير الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجد يركب لا يخفى ولا ان نقول بما
يتردد واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال وليست شئ بان اي امر دعاه الى ان حكم
بان ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى حكم
بان المراد بالعدم على ما ذكرته جميع معانيه وبان ذلك في غاية الخفاء مع انه
لا يخفى ان ما ذكره صاحب قبيد المنع على التقدير وهو غير ناظر في موضوع
وقال صاحب الحواشي وفيه بحث لانه الكلام وان كان في رد الاشتراك اللفظي
لكنه مبني على تقدير الاشتراك اللفظي لانه بان علق كما يفتح عنه قول المشي
العدم واحد فمفهوم الوجود ايضا واحد ابطال الحكم وحاصل ان الوجود
لو كان مشتركا لفظيا لاطل الحكم بينه وبين العدم وهذا هو الذي دعا المعترض

الى ان حكم بان ابطال الاشتراك الباطني لانه لا يصدق على تقدير الاشتراك
 اللغوي والعجب ان ذلك مع ظهوره في علمه واماد دعوى بدهية وحدة الوجود
 بعينه جازي في الوجود وحكمها في ذلك واحد وكل ما ذكره في الوجود فهو جازي
 الوجود فمن لا يعلم وحدة الوجود لا يعلم وحدة الوجود فكيف علم ان الوجود بمعنى واحد
 مقابله للوجود على تقدير تعدده حتى يصير معنى الحصر ما هو عليه واما ادعاء من ان
 المنع على التقدير غير نافع فيغير ان كان الدليل مبني على التقدير المذكور كما في
 فيه وعلم ان لم يكن كذلك . اذ وجوده بوجوه اخرى او عدمه بعدم اخرى صدق
 انه ليس بوجود الوجود الخاص وكذب انه معدوم بعدم الخاص غير علم لان
 على كلا التقديرين لا يخفى عن الوجود الخاص ورفع شبه ما حققه آنف
 قال صاحب الفواشي اقول ان الوجود الوجود على المعنى المتبادر المعاند
 لجميع الموجودات واعتبر اختصاصه بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد صرح
 بذلك في الماهية في يقط ما ذكره قال صاحب الفواشي وفيه بحث لان سقوط
 ما ذكره غير علم اذ عند ابطال الاشتراك الوجود ليس للعدم معنى معاند لجميع
 الموجودات ضرورة ان رفعه اذ رفعه اذ كان معينا لا يوجب وحدة الوجود
 وما ذكره هذا القائل في بيان وحدة جازي وحدة الوجود فينبغي ان الوجود على معنى
 واحد كيف يستقيم الزامه ولو كان في الزام فينبغي الوجود على معنى واحد
 ملزما من غير حاجة الى الاستدلال لان التناقض لا يحقق الا بغير
 قال صاحب الفواشي فيه بحث وهو ان الوجود تقيض الوجود لانه رفع الوجود
 ورفع كل شيء تقيضه فيكون الوجود تقيضا للعدم لان كون احد المخصوصين
 تقيضا للآخر يستلزم كون الآخر تقيضا له ثم ان عدم الوجود ايض تقيض
 للعدم لانه رفعه فقد ثبت تقيضا الوجود وعدم الوجود وليس الثاني عين
 الاول كما تقدم لان تصور الثاني موقف على تصور العدم بخلاف الوجود
 ووجه التقيض عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون
 في قوة الالبته فليس عدم العدم تقيضا لانه في قوة الالبته الالبته المحل
 وهي ليست تقيضا للالبته بل تقيضا لبله الاعتقاد وهو الوجود الذي هو في قوة
 الموجبة وان افد بمعنى شوب سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة الالبته
 المحل تقيضا لبله الاعتقاد وعدم العدم الذي هو في قوة الالبته الالبته
 المحل دون الوجود الذي في قوة الموجبة قال صاحب الفواشي وفيه
 بحث اذ قوله فليس عدم العدم تقيضا لانه في قوة الالبته الالبته المحل
 فانه على ما فهم في قوة رفع القضية الالبته كقولك ليس ليس الا ان

بحيث ان اذا فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم تقيضا فيكون في قوة السالبة و
 اذ كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لاني قوة رفع الموجبة السالبة المحل
 كما لا يخفى على ان السالبة لو وضع موضع العدم رفع الوجود وتقول تقيضا الوجود ورفع رفع
 لا يتم في الجواب ما ذكره وايضا اذا اجري الدليل المذكور في القضية بان نقول الالبته تقيضا
 الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء تقيضا فيكون الموجبة تقيضا للسالبة لان كون احد السببين
 تقيضا للآخر يستلزم كون الآخر تقيضا له سلب الالبته ايض تقيضا لانه رفعه فقد ثبت تقيضا
 الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقف على تصور السلب
 بخلاف الاول لا يندفع عنه السؤال عما ذكره فالسفي في هذا التفسير مقفود والجواب
 الثاني تقيضا تقيضا مقدم على ان تقيضا الشيء لما كان مغفرا برفعه كان الذي مرفوعا به فلا حاجة
 لكون احدهما رفعه للآخر ويكون الاخر مرفوعا به مثلا ان يكون السالبة رفعه للموجبة والموجبة
 مرفوعا بها ولا اعتنع ان يكون الشيء رفعه لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعه للسالبة
 فلم يكن تقيضا لها بهذا المعنى لكن لما كان تقيضا السالبة اعني رفعها لازما للموجبة
 اطلق اسم تقيضا الالبته عليها اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح
 في راجع المراكبة السمية وغيره اذا تم هذا اطرا الى التناقض لا يكون الالبته منبسطا
 ضرورة ان رفع الملزوم الواحد وان قول المورد كون احد المخصوصين تقيضا
 للآخر يستلزم كون الآخر تقيضا له ممنوع اذ تقيضا الشيء على ما حرم من تعريف التقيضا
 هو رفعه والممتنع ان يكون كل من السببين رفعه للآخر نعم قد يطلق التقيضا على المرفوع
 توسعا وليس الكلام في ذلك اذ الكلام فيما هو التقيضا حقيقة ثم قال صاحب
 الفواشي اقوله لا يخفى ان الايراد الذي ذكرته نقض اجمالي وما ذكرته في الجواب
 نقض تفصيلي لمقتضى التقيضا الاجمالي ومقابلته بالرفع خارج عن قانون التوضيح
 ثم ما اعتره من القضية السالبة الالبته وسما رفع الالبته غير مستقيم لان القضية
 الالبته انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتر بها تحقق في نفس الامر او ما جرى
 مجراه من الصدق وح يكون رفعها تحققا وصدقها ولا يمكن ايراد السلب
 الباطني على السلب الباطني الذي هو معنى القضية الالبته من غير تأويل لميل
 قضية سالبة السلب كما يحمله كالمشهد به الوفاة السليمة كيف ولو كان ذلك
 لسطر احكام القضاء في التناقض والعكس وغيره مما ادعى يكون ان لبا
 متناقضتين مع ان القدم ضرورة التناقض باختلاف القضيتين بالاي سلب
 بحيث تقيضا لذاته صدق احداهما كذب الاخرى واما قول بعضهم تقيضا كل شيء رفعه
 فما لا تعويل عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شيء تقيضا كما ذكره الاستدلال المحقق
 قدس سره في حواشي شرح المحقق فاعلم ان التناقض نفسا بخلاف المذكور وهو

عدم العدم
 رفع العدم
 وعلوه

اطبق عليه القوم وكيف يكون الشيء قبيضا لا فز ولا يكون الا فز نقبضا مع ان التناقض من السلب
المكروه كما لا يخفى على احد والمعتز من مع انه اثبت التناقض حيث قال لسلطان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين واداد لهما الشيء ورفضه مع احد كون المفهومين نقبضا للمعتز مستلزم كون
الامر نقبضا وبما اتنا قضي صريح كما لا يخفى وقد وقع لي ارجح التسمية مثل ما افانه في اشارة بان
قوله نقبض كل شيء رفعه قال كذلك دوام الاحباب تناقضه رفع دوام الاحباب ومن البين ان
التناقض يكون من الجانبين فز دوام الاحباب يكون تناقضه لرفع دوام الاحباب بل نقول
لما صرح الشافعي بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك مستلزم كون كل من المفهومين
نقبضا للاخر فلا يمكن حل كلامه على ما ذكره المعتز من ان الرفع نقبض والاثبات والاثبات ليس
نقبضا وذلك وايضا يكون نقبضا لاثباته التي هي من سلب الكل كقولك ليس لشي من الاناس كحيوان
هو السلب الكل اعني لشي من الحيوان لان الحيوان لا يكون الا صقولا لشي سور السلب الكل فليس لشي
سور السلب الكل وهو لا سور السلب الجزئي لانه لا يرد له مع سلب المحمول عن بعض افراد
الموضوع لا يقال لانه سور السلب الجزئي لانه لا يرد له مع السلب عن افراد الموضوع لانا
نقول لغير السلب المحمول في القضية فلا يكون نقبضا للقضية الاولى لا ضللا في المحمول
وايضاح تنكس الالبته الجزئية لنفسها من غير اشتراط كونها احدى الحادتين لان قولك
ليس لشي من الاناس حيوان مستلزم قولك ليس لشي من الحيوان انسان وايضا يلزم
انتاج الالبته في صورة الشكل الاول كقولك ليس لشي من الاناس حيوان وكل حيوان
جسم فليس لشي من الحيوان جسم وايضا يلزم ان يكون صدق الالبته نقبضا لوجود الموضوع
فان رتبة السلب على فرض تحققها اما بصدق لوجود الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعه
صدق الالبته فلم يصدق سلب الالبته فعمله لا يجري الدليل في النقض بالان معناه
مع سلب الالبته وقد عرفت مطلبا وما ذكره من امتناع كون الشيء رفعه لرفع نفسه اذ
اذا عدم عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما حجب من انه اذا وضع موضع
العدم رفع الوجود لا يتشبه الجواب الذي ذكرته من دفع بل الجواب عنه ما هو الجواب
عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود والاف بحد اللفظ اذ المراد بالعدم
ممتنا رفع الوجود كما مر من ان العدم هو السلب الوجود مقدرا بالقرينة وما نقله عن شافعي
التسمية لا تعويل عليه وكيف يقال ذلك بعد تغير القوم التناقض بالاصلا في المقضي
لذاته صدق احدى كذب الاخر وحقق ما الاضداد في بين الموضوع والالبته التي نقبضا
دون القضية التي اخرها وسما بالالبته السلب على تقدير يعلم انه يمكن تحقيق ذلك
القضية في العقل وقيل لعل صاحب الجواب في وجه بحث ابا اولافنا لانه ان المذكور
اولا نقبض الجاهل بل هو مستلزم قول الشافعي لا تحقق الا بين مفهومين
وما ذكره في موضع الجواب اثبات للمقدمة المنوعة مع ما هو الظاهر من عبارة الجواب

وما ذكره المعتز من تناقضه فيكون موجها واما ثانيا فلانا لا يمكن ان يراد السلب
الرابط مع السلب الرباطي فانه دعوى من يربطية مع ان خلافا بين اذ لا تنبذ مع من لا
اذن نعم انه كما يجوز سلب الربط الايجابي كذلك يجوز سلب الربط السلبى قوله القضية
الالبته انها يمكن ان يراد السلب عليها اذا اعتبر لما حقق في نفس الامر او ما يجري مجراه من
الصدق وذلك لان القضية مطلقا موجبة كانت او سالبة او رد عليها السلب او لم يورد
واجته فيها تحقق ما فان ادعى ان ذلك مانع من ورود السلب مع الربط فلا يكون رفع
الموجبة ايضا رفعه للربط وان ادعى انه مانع في الالبته دون الموجبة فذلك حكم محض
غير موسوع ثم المحقق المعبر في القضية انما هو تحقق الربط لما حوذا فيها ولذلك لم يسمهم
يقولون النسبة واقعا محققة ويكون رفع التحقيق المعبر في القضية رفعه لتحقيق الربط
الحا فذ فيه ورفع تحقق الشيء رفعه او مستلزم له فوفان رفع تحقق زيد رفع زيد او مستلزم
لرفعته وكذلك رفع تحقق الواحد عن الثوب رفعه للسواد عنه او مستلزم لرفعته عنه فيكون
رفع تحقق القضية رفعه لربطها او مستلزم لرفع ربطها فاحسبه من ان سلب القضية رفعه لتحقيق
المعبر فيها ولا يمكن رفع ربطه كلاما عيلا فالمن التحصيل وعلى تقدير ان يكون لذكر معنى
محصله فكيف يصلح بذلك ما ادعاه من ان سلب الالبته سلب الموضوع الالبته المحمول اذ من البين
ان الالبته لا يرفع بغير دخول سلب عليها موضوعه رتبة المحمول وهو في جواب هذا الا لا يرد عليه
افاد هذا الكلام واما الحكم ببطلان الاحكام فمستلزم سواء اذ ما وقلة التام فاذ ذلك
لان رفع الالبته نقبضا لان رفع كل شيء نقبضا كما اعترف به وما كانت الموضوع لا زمة ماويه
له اجري مجراه وعرف التناقض بافتلاف التقنيين بالايها والسلب قال العلامة الرازي
في شرحه لمطالع فان قلت اذ كن في اخذ النقيض ان سلب ما سلب في الحاقبه الى
التفصيل الذي يورده الجمهور في فصل نقبض بعض مقول الغرض تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها ولوازمها الحادية حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
وسهل استقائها في العكس والالبته والمطالب العلمية بهذا الكلام وهو صريح في ان
نقبض الشيء امارفقه او لازم ما ورفضه ولا شك ان الموضوعية ليست رفعه لالبته
بل هي لازم ما ورفضه اقيم مقامه وتغير التناقض باختلاف التقنيين بالايها
والسلب مبني على هذا لولا يرد النقص بالالبته وسلبها لان سلب السلب في حكم الايجاب
الذي لازم له و اقيم مقامه ثم اخذ النقص يكون مع وجهين احدهما سلب ما اثبت كما
نقلناه من شرح المطالع انما نقبض الشيء اذا اخذ لفته الوجود كان معناه رفع ذلك
الشيء وذلك الشيء ليس نقبضا له بل نقبضا لغيره لانه ليس رفعه رفعه بل يكون مرفوعا به
والثاني ان يرفع بانه احد النقصين المذكورين اللذين يعطى صدق احدهما كذب
الاخرى واذا كان احد السئين بهذا المعنى نقبضا للاخر كان الآخر لا محالة نقبضا للاول

احد المعترضين المعترض بالوجود الاول حيث قال نقض الشيء كما في منفر ابرهه حكم بان الشيء
 ليس نقضا لنقضه بهذا المعنى وهذا التعارض لم يفرق بين التفسيرين وجب ان يكون الشيء
 نقضا لاخرى بان معنى كان مستلزما كون الاول نقضا له وليس كذلك بل كما عرفت فلا يكون في كلام
 المعترض تناقض بل يكون التباس في كلام القائل وكذا الى ان يثبت ان الشبهة
 واما ان لنا فلان لم قد ادعى ان التناقض لا يكون الا بين معنويين واورده عليه فاعلم انه
 قد يكون من ملة لان العدم نقض للوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقض له فيكون الوجود
 نقضا للعدم لاكون احد المعنويين نقضا للآخر يستلزم كون الآخر نقضا له وعدم العدم
 نقض للعدم فقد ثبت له نقضا واما من المعترض قوله فيكون الوجود نقضا للعدم لان
 العدم نقض للوجود بمعنى رفعه والنقض بمعنى الرفع غير متعاكس فلا يلزم ان يكون الوجود
 نقضا له بهذا المعنى ولا يلزم من قولنا لم التناقض لا يكون الا بين معنويين ان يكون
 التناقض بمعنى الرفع متعاكسا حتى يكون ذلك المنع منافيا لكلامه واما ما استدل عليه من ان ليس
 سور ان قسم من القضايا فاما يكون محلا لو كانت القضية المسورة من القضايا المعبرة
 التي اعتبره التقدم ونحوها احكامها واحوالها لكن سلب السلب يثبت من القضايا المعبرة
 بل من من القضايا التي اقيم لازما لها وهي متعاضدا ولا يتكلم ليس لشيء الذي اقيم تعاضدا
 وبين احكامها هو الوجه الجزئية وهي من القضايا المعبرة على ان قوله سلب سلب محمول لا في
 القضية فترم اذ لا يلزم في السالبة الى كنه سلب ثبوت ابدا ان يكون الثبوت محمولا
 لان ابدا محمول وسلب الثبوت رابط كنه لا يلزم في سلب السالبة الى كنه سلب سلب
 ثبوت ابدا ان يكون السلب محمولا لجواز ان يكون ابدا محمولا ويكون سلب سلب ثبوت
 رابط واما رابع فلان توهم بطلان الاحكام المذكورة مبنى على سوء اخذ في مثلها توهم
 من شرط انتاج الشكل الاول ايجاب الضمور يدل على ان انتاج السالبة فيها ليس قويا
 كليا ولا ينافي ذلك ان ينتج فيها بعض الواجب المستلزم للوجبة حيث لم يكن ذلك قويا
 كليا ولذا لم لا يحقق قولهم الوجبة الكلية لا يعكس كنهها بان كل ان ناطق بصدق
 عكسه كليا وكذا الحال في ما يراد الاحكام ثم ان سلب السالبة في قوة الوجبة لئلا نهما محققا
 كما ان المحملة في قوة الجزئية لذلك وما كانت في قوة الوجبة فلا استبعاد في جريان
 بعض الاحكام الوجبة عليها ولا يتحقق بذلك شيء من القواعد ولا ينبغي ان نشبه ذلك
 على من ستم رايكم المنطق ولان امتناع كون الشيء رفعاً لرفع نفسه ط ل ان الرفع اما معيق
 معيق المرفوع متوقف بعينه على بعض المرفوع فلو كان المرفوع رفعاً لرفع نفسه متوقف
 تعينه على تعيين رفعه فان توقف تعينه كل منهما على الآخر متوقف قد عدم العدم
 رفع نفسه قلنا ليس كذلك لان الرفع عدم العدم والمرفوع ليس عدم العدم فكيف
 يكون رفع نفسه ولان عدم استقامه جوابه على تقدير ان يوضع موضع العدم رفع الوجود

124
 اذ رفع الوجود وغيره قابل للتقسيم الثاني من الرد يدان ذكره في العدم فلا يقيم ان يقال
 ان احد رفع الوجود بجعل ثبوت السلب للوجود ان ثبوت السلب ليس مغاير من المعنى
 الذي ليس منه محذور ان جرم بان رفع كل شيء يعترض ويلزم من ذلك ان يكون رفع الشيء
 نقضا وانته خبير بانها لا تختلف في بالايجاب والسلب بل ما حجة فلو عرفنا التناقض فلا
 العقبتين بالايجاب والسلب لم بدفلا فيه ولا يكون التوهم جامعاً وشارح الرسالة الشبهة
 نقل ما حجة من القوم بادل كما نرى التوهم جامعاً ومن ان رفع السالبة في قوة الوجبة
 الالامة لما فاعطى حكمها وهو طول سلامة انكر ذلك على شارح الرسالة وقال لا تعويل
 على ما ذكره لان القوم فسروا التناقض باختلاف المعنى بالايجاب والسلب فاعتبروا
 يا اولي الابصار والعجب من ذلك التنازع الفقيه الى كنه سلب السلب المحمول عن
 الموضوع الى المعترض مع اننا من القضايا المشهورة المسطورة احوالها من الكليات المطلقة
 قال شارح المطالع كذا كان المحمول مرتبطاً بالموضوع تماماً كما كانت القضية موجبة ومتى رفع
 الربط الالائي كانت سالبة والحرف الذي يدر مع رفع الربط هو حرف السلب ثم لا يخفى
 اما ان يكون طرفا القضية مختلفين باقتران حرف السلب لهما او لا يكونا مختلفين
 فان كانا مختلفين باقتران حرف السلب باحد مادون الآخر او اقتران باحد مادون
 وبالاخر فردا يكون القضية سالبة فان قلنا ليس ليس لشيء بكاتب فقد رفعت
 رفع المحمول وهو رفع المحمول فيكون سالبة وان لم يكن طرفا القضية مختلفين
 في الاقتران ان يكون القضية موجبة سواء لم يقر حرف السلب باحد مادون اصلا
 او اقتران ولم يختلف بالعدوى اذا قلنا ليس ليس لشيء بكاتب وكذا
 قيل وفيه نظر لان اختلاف طرفي القضية في الاقتران لا يستلزم كونها سالبة
 فانه لو اقترن حرفا سلب بالمحمول ولم يقرن بالموضوع اصلا او بالعكس يكون
 القضية موجبة مع اختلاف طرفيها في الاقتران لكن المقصود الموجبة الكلية لا يعكس
 كلية والاولى ان يقال حرف السلب في القضية اما ان يكون زوجا او فردا فان
 كان فردا فالقضية سالبة والا لموجبة وليتبه طه هذا الكلام وفيه نصريح بان
 التقدم اعتبره والقضية المذكورة وبان رفع الايجاب سلبه وسلب السلب
 ايجاب فعلى هذا لا يكون قوله ليس لشيء من الانسان حيوان سالبة بل توهم
 ونسج عليه ما شاء لان ان مفهوم العدم واحد قيل قد استدلل على
 تلك المقدمة بعدم تمايز السلب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغي ان
 سقوله ويورد المنع عليه ان قلنا المنع والافعله وانا اقول لو كان
 للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقضا له لتجوز به العقل

خلو الواقع عنهما محقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس منهنما وذلك
ما يرفع التساقض بينهما اذ هناك نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق
امروا هدفه لك ليس تقيضا للوجود بل هو اضافة الى مفهوم آخر بل تقيضا لسلب الوجود
وان اردتم ان مفهوم العدم الذي هو تقيضا للوجود وقع والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب
عضو ف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متقدرا لم يلزم تعدد السلب بذكره اتما بل
بالوجودات الحاضرة من اليها لا يقال السلب الاضافي حقيقة الا الى الوجود وان اضيف
ظن الى غيره اذ لا معنى لسلب الحامية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او بغيره او ثبوت
غيرها لانهما سلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود وهو تقيضا للوجود
فانما لا يدرك مع اتحادها لانا نقول مسبب ان ذلك لكن الايراد باق جال لانه لا يلزم
من تعدد العدم تمايز السلب بذكره اتما بل بالوجودات التي هي مضافة اليها وفيه بحث
اما اول فلان تجوز العقل خلو الواقع عن التقيضين على تقدير ان يكون السلب خصوصية سلبية
الاضافة الى ما هو سلب له وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت
لسلب وتصوره لازما لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع
من التقيضين هو ان يكذب فيه كلاما وبذلك المحض بالاضافة الى ما هو المفروض الذي كلامنا
فيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما ما لا معنى اذا الخردات لا يوصف
بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فامتنع ذلك
مع الايري ان الامتناع واللا امتناع معدومان وكذا الوجود والعدم واحتمال ذلك
كثرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من تبيين ما له واما ثالث
فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الحامية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم سلب الحامية و
لم يقصد بذلك سلب وجوده بوجه من الوجود الذي ذكرنا به وعليه ان ليس الكلام في
ذلك بل في اضافة السلب الى الحامية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف
الى الحامية ويقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك التكييف الاضافي معنى بخلاف
ما اذا اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فيعرف سلم كيف والعلامه الجرجاني
قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم
آخر في غاية البعد عنه ثم قيده بقوله من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازما
بين الثبوت لا يكون امتناع خلو الواقع عنهما كونهما مع الخصوصية اذ لا دخل للخصوصية
في ذلك بل لنفس منهنما مع قطع النظر عن الخصوصية اللازمة فيكون مفهوم العدم المقابل
للوجود في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه متعددا لم يمنع العقل مجر وملاحظة
وملاحظة ما هو سلب له تجوز خلو الواقع عنهما وعبارتي ينادي مع ذلك حيث قلت
فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس منهنما فسقط الايراد الاول ووطا انه ان المراد

من خلو الواقع عنهما فهو عن البعض اللتين هما في قوتها فان خلو الواقع عن الخردات
يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع خلو الواقع عن الوجود والعدم مضافا انه يكون
شيئا لا يصدق خلو الوجود عليه ولا سلبه حتى يكذب انه موجود وان ليس بوجوده في خلو الواقع
هو ان تحقق الواسطة واستحقاق الواسطة اثباتا ونفيان في الخردات باعتبار القضايا
التي هي محولاتها سلبا وايضا كقولكم لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة
بين السلبين تستلزم خلو الواقع عنهما فسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما هو
مع السوال الذي صدرته بلا يقال واجيب عنه بقوله يجب ان كذب تلك بتبنيها على فساد ولا يوصف
اصلا لم لا يخفى ما في كلامه من المناقشة وفيه بحث اما اول فلان لا يلزم ان مع تقدير ان يكون
الخصوصية المضافة في السلب لازما بين الثبوت له لا يكون امتناع خلو الواقع عنهما محصورا
فيها خصوصية اذ غاية ما يلزم من ذلك ان يكون السلب مع الخصوصية والسلب بلا خصوصية
مستكرهين في حكم واحد وهو ان كل واحد منهما مع السلب محقق اجتماعهما وارتقاء
نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الخصوصية مدخلا في ذلك الا يرى ان الاثنين والثلاثة
مستكرهين ان كل واحد منهما مركب من آحاد ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للثالث مدخل في
التركيب المذکور مثلا سلب السواد المركب من اركب السواد في ان كل واحد منهما بحيث لا يجمع مع السواد
في محله وانما ارتفاعه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التركيب مدخلا في ثبوت هذا الحكم سلب
السواد المركب فلا يسقط الايراد الاول واما ثانيا فلان معتقده من ان الزد في قوله
الخصوصية كلامه قال عن التحصيل غير صالح للتعبير لم يرد في زمر الاولين ولم يذهب اليه
يجب من الآخر من فلا يسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فلما اعترف بوجوده
وبان كلامه ضعيف وغاية ما ذكره انه كان مطلقا مع ف وكلامه فكيف رتب مع ذلك قوله
فلا يوجد اصلا لان الامتناع في مطلق السلب منع اشتراك السلب خروج عن
الاتصاف اذ لو كان الوجود نفسا ماهيات لكان العدم لفظا في انفسها فكون
عدم كل ماهية مع معنى كلمة النقي مضافا اليها كاللذان والافرس فلما لم يكن
معنى تلك الكلمة مستكرها بين العدميات وكذا استدلالهم بوحدة العدم مع وحدة
الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدميات في معنى كلمة النقي انما مفهوم
الوجود واما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى تقيضا للوجود وهو مع بل يفسر هو
هو المقدم لا المطلق المستكره كقوله لا يخفى على العاقل انه لا فرق بين ما ذكره
وبين ان يقال وجود كل ماهية مع كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك ان من لم ينع
اتحاد مفهوم الوجود بمعنى اتحاد معنى كلمة لا ينع اذ كما جرى الاشتراك اللفظي الام
جرى في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفسا ماهية
يكون العدم ومعها في نفسها لا دخل في اشتراكه اصلا فالانصاف ان ما ذكره

منها اسرار الوجود من كمالها مع الاغراض على ان يكون له موافقة كماله السبح او كماله
 يكون روي الى ذنب اليه السبح المذكور من كماله لانه ليس له وجودا لما كانت فان
 السبح ليس قايما بها ولا له في نفسه من الوجود او احدى الى ما كانت فكيف يكون له السبح
 انما اسرار الوجود من كماله على ما كانت ولم يذكر اسم الله تعالى في صدر الحديث بل كماله
 اسد على الوجود وهو موجود واحد من كماله على ما كانت ولا انفكاك له وتروى الذين
 في الحضور من كماله بالوجود يعطى اسرار كماله هو ذات لا من الوجودات بل هو كماله
 الدعوى الى السبح الوجودات لم تكن له وليد وادعى الدعوى فلان المركب
 لا بد له من الانتهاء الى السبح على كماله في نفسه كونه افعال وعمله ولم يجعل مقصدا لا يلزم
 الانتهاء الى السبح فان المركب منها في مختلف ذنبا وفارجا وفيه كماله اذ المركب يدرج
 نحو من افعال الوجود وجميعها فيكون حقيقيا معناه ذنبا وفارجا لا يكون له مركبا قطعا
 واذ لم يكن مركبا قطعا لم يكن له الانتهاء الى السبح بغيره مع من يدرج في انتماء المركب
 الى السبح لا يخلو من كماله في نفسه كونه افعال وعمله ولم يجعل مقصدا لا يلزم
 كماله ان الحضور في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 الى اوصية كماله في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 كماله في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 في العرفان ولا تتم ما ادعوه من كماله في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 في القسم من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 وفيه كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 بالفضل كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 ان يكون في المركب بالفضل كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 القسم الثاني واذ في المركب بالفضل كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 بان كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 عرفاد في الحكم المذكور لانه مع التركيب بالفضل لان البسيط مبدء المركب
 بل كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 فان القدر المذكور من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 ما ليس مركب من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 الواحد من الالوان الواحد من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 من تلك الاحاد ايضا شتملا على آحاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وبذلك الى غير
 النهاية فالاولى ان تمسك برهان التطبيق اقوله كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 المركب لا بد له من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح

وتروى بعد ذلك وانت بغير
 باد ليس المدعى الا ان
 الوجود والخلق الحسنة
 في روي من كماله
 معنى زيادة الوجود

غير متناهية كمال واحد منها مركب من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 يد كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 منها في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 مركب من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 بالفضل كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 الخلف عده ولم يحكم ببقائه بهذا الطريق وهذا البرهان السدوا لغيره من رتال المطبقين كماله
 لا يحكم على الواقع بما فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بالمدام فصل اول في
 برهاننا وحده اذ من رتال المطبقين لا يصرح الى حصة لا من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 محلا ان كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 برهاننا لان حصة من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 وان اراد ان الاستدلال عليه بان يوفق كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 سلكهم اقتناعه لئلا يخلو من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 ترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 العناصر والمساكن من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 مرجع الدعوى اليه اذ في نفسه كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 من برهان المطبق وان اراد ان لا يكون له كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 اذ الدعوى ان المركب لا بد له من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 فان كان شئ منها بسيطا فهو الخط وان كان كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 آفروا كان كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 اصرار فخط وكذا الثانية وهي ان لو كان كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 واحدا في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 به اذ في كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 اخرى برهاننا وانما نقل عن الحكم من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 المبدأ فخر مطلقا وهو اية قال المصلح الثاني في سره لربنا رسول الكمال يكون
 ان يكون كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 رعيه باعتبار وكل ما له خاصه الوسطا فله بالفضل طرف والطرف ثمانية هذه هي رتال
 نعم بغيرها ثمانية من كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 سواها التسعة وبسبب كماله من افعال وعمله في الصورة والى ان يكون له كماله في السبح
 ان نفس التسعة بالنسبة الى بعض الامنيات والجزية بالنسبة الى بعض آفروا والروح
 بالنسبة الى آفروا ليس واحدا حقيقيا لا تصور فيه اقتضاها الامور المتغيرة

بالإمامية بل اختلاف الوجود في استغناء وجود الإمامية عن السبب واجتماع الوجود في لوازم الإمامية
فقد برز فيه كنه من ليس بمصادرة في قوله ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبعه
توزيعه امور اثنى الله الحقائق كما توهم حتى يدفع بان ذلك هو تحريك الدعوى بل في قوله لا يصح
بلوازم الإمامية التي لا ضرورة ان الإمام في الاصل انما راجع الى الافراد المذكورة والخصم لا يملك
فكيف يملك اختلافا في الإمامة كما كان الدعوى ان الوجود افرادا كما اعترف به هذا العاقل ويدل عليه قول
الفاضل المذكور في وجوب لا يحد ان يكون في وجود ما افرادا بالخصم لم يلزم من المقدمات المذكورتين
ذلك ليجاز ان يكون الوجود في الاحتياج والاستغناء ويكون الاحتياج والاستغناء من لوازم الإمامية
ولا يكون الوجود فردا في نفس الامر كما هو الواقع عند المحققين والاعمال في افراد الوجود دليل
على ذلك كما هو المعتقد ومن ساق كلامه كان مصادرة على الخط ثم قوله وجود الواجب هو عين ذاته
ان اراد بالوجود الوجود ونوعه مفيد لان الكلام منها في الوجود بمعنى المصدر وان اراد به
الوجود فلان انما هو الواجب لا انما هو عقلي اعتباري لا يحققه اصلا في الممكن ولا في
الواجب كما ينبغي ولذلك ذهب الحكماء الى ان الوجود من المعقولات الثانية وليس موجودا في
الخيال ولا في الوجود وصفه ثابتة للوجود حتى يصح استناد اية كنه كيف وقد سبق
البرهان على امتناع قيام الوجود بالوجود واما صريح الانتزاع فلا يرجع الى حقيقة
لان ان اراد به ان العقل حكم بان الوجود وجودا كما ان الخارج كحركة والمفوض صنوعا
غاية الامر ان يكون الوجود معدوما لكن الا تصاف بواقع في نفس الامر كما تصاف الاعمى
في الخارج بالعدم المعلوم فيه توزيع وكيف حكم العقل بذلك مع قيام البرهان على اقتسام
ولو حكم احد به لكان حكما كما في محامنا لمقتضى البرهان وسبب ابطال ذلك بسوطا
ان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لتبين حاله
ان مفهوم الوجود المستحق منه الوجود ليس معدوما باللسانك باليقين ان افراد
فلا يلزم ان يكون له افراد معدومة نعم الوجود بمعنى الوجود معدوم باللسانك باليقين
الى الوجود وان
لا ملام ان العقل هو الوجود في الذهن قبله في خلقه
هو مدع فوطيفة الاجابات لا المنع وهو لا يمكن ليس في المنع في كثر من السمع
ولا يلزم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فظا واما في الذهن فلان
لعقل الشئ لا يستند لعقل العقل بعد ان يتم مقدس ان العقل الاسد وال
في ذلك على القائل لانه قال في الدليل لو لم تدور وتوقف تمام على المقدمات
لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لواجب بعد التمام الى المقدمات
وفي كنه ان تمام في الدليل لصدق مقدمته واستحسانه بشرائط المعية في انتاج
في ان ضرب من الكلاسيك الثاني والمقدسات الثاني ستوقف البينات في زيادة الوجود
الخاصة عليها ليستأمنها فان مقدمتي الدليل هما ان الإمامية واجرايا معقولة

والوجود غير معقول وبشرائط انتاج في ان ضرب من الكلاسيك الثاني من الامور المعقولة
المعيرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود في الإمامية ومعلومية مع
الوجود احتاجا لاعتداله ليستأمنها الا يرى انه لصدق في الدليل فيها لا فردا اصلا
كما ان تمام في الإمامية واجرايا معقولة والاشياء غير معقولة تمام في الدليل ليس هو قوما
على ان يكون الوجود فردا واحدا بالخصم ولا على ان يكون الفرد معلوم لنا بوجه مختصا
عدا فظهر ان الدليل المذكور يتم بدون ما يتبين المقدمات فلا يكون تقديره خاصة
متضمنا لتقديره تمام فمسئل اقول بتقدير الدليل على ما ذكره السامع انما هو ما بعد
الوجود مع الجمل بخصوصه الإمامية في الاجراء في الوجود الى ما يكون هكذا بالاعمال
الوجود الخاص مع الجمل بالإمامية ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فردا لم يكن هناك وجود
خاص ولم يصدق ان العقل الوجود الخاص مع الجمل بالإمامية وذلك بين فظهر توقف تمام
الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلي ذكره السامع وتفضل
التمام ان غرض الاستدراك قد برز ان هذا الدليل على تقدير تمامه ممكن اجراؤه في الوجود
الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فبالا العقل الوجود
الخاص مع الجمل بخصوصه الإمامية فظهر توقف تمام الدليل على المقدمات اولم يكن
للوجود فردا لم يصدق ان العقل الوجود الخاص مع الجمل بالإمامية ولولم يكن معلوما بكنهه
او بالوجه الخيرة عن جميع ما عداه لم نعم انه غير معلوم عند العقل الإمامية فلم يتم انما العقل الإمامية
مع عدم العلم بالوجود الخاص وعلى التقديرين لاسم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس
ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون نفسه في حده الا صغر في ذلك
في الاستدراك قل وقد اعترف به المعترض في الحاشية الثانية وفيه بحث لان العقل لا يلزم
التحقق فان كثر من الامور المعقولة لا يكون محققا اصلا لاذ بها ولا خارجا كرك
الباري تعالى عن ذلك والسقصوص المحتملين فقوله اذا يكن هناك وجود خاص لصدق
انما العقل الوجود الخاص في ولان التقدير في قول القائل الدليل على زيادة الوجود
المطلق لولم سعلق تمامية الدليل فيه لاني اوضح كنه زيادة الوجود الخاص ولولم يوقف
جديته في الامور الاخرى على مقدمة اخرى لم يكن التقدير المذكور متعلقا بها ومما دلالة
فاذا اريد اجرايا في هذا الامر لم يستطع ان يقال بعد هذه المقدمات بحري الدليل المذكور
في هذا الامر فبالا اذا قبل حدوث العالم لو لم تدور على حدوثه جابليا لا يتغير ذلك
اذا قبل حدوثه على حدوثه بعد ان يتم مقدمة اخرى مما ان الجابليا وجودا مستقيم
السامع في هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه مختصا به عن جميع ما عداه فظهر
على التقديرين محتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعم انه معلوم اما على الثاني فلا نأخذ انما
الان في بالضاحك فانما علمنا به بوجه مختصا به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان المطلق

يكون الا ان في معلوما او ربما لم نعلم ان الشيء معلوم بوجه الضيق معلوم بوجهنا بان ما علمناه
بوجه الضيق هو بعينه الحيوان الناطق نعم انما علمت مع هذا التقدير الخفاية بين تلك
الحامية وذلك الوجه فقط واما مع الاول فلا فانا اذا علمنا الشيء بالكنهه ولم نعلم انه كنهه
فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنهه كما اذا تصورنا الحيوان
الناطق ولم نعلم انه كنهه الا ان فانا شك في كونه معلوما بالكنهه في ذا العلم ما مية مثلا
بالكنهه وعلينا الحيوان الناطق فاما شك في كون الا ان معلوما بالكنهه عند تفقد العلم
بانه الى صفة عند تعقله بالكنهه هو كنهه الا ان فيجوز عندنا ان يكون وجهه من وجهه
وعلى هذا فلا نعلم ان كنهه الا ان في غير معلوم لنا عند تعقله مثلا لجواز ان يكون معلوما
ولا نعلم انه هو فلا حصل لنا العلم لمعاده ت لكنه الا ان وان علمنا معاصرة كنهه
الناطق اذ لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يدفع ذلك وعلينا هذا امراد الله
ولا يتأتى مثله ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غلبة المكلف ان يقال المراد بالوجه
الذي يتأخر في العقل على اعداءه ولا يخفى ما فيه من الرككة والتعق ويمكن ان يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمات ان لا يتوقف على غيرها صدق الابراد على تقدير
كونه متوقفا بالكنهه اذ يتيم بالفهم مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهه ويبقى الكلام
في التقدير الاخر فانه لا يدل على الخط بعد الفهم اصلا وفيه كنهه اذ قد حكم الله
بان اجراءه الدليل في الوجود الى ان يتوقف على العلم بالوجود الى ان ما بالكنهه
او بوجه يتأخر على اعداءه وذلك لان اجراءه فيه بان يقال الحامية واجراءه معلومة
والوجود الى ان ليس بمعلوم والحكم انما في توقفه على العلم بالوجود الى ان من اذ هو
المستأذ على اعداءه اذ لو لم يعلم كنهه لم يمكن من الحكم بانه ليس بمعلوم لجواز كونه معلوما
ولم نعلم انه هو ولم يمكن بان معلومته التي مستلزم لمعلومية معلومية ليرد عليه ما ذكره
من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقديرين ولم نعلم انه معلوم في قوله وعلى هذا
فلا نعلم انه كنهه الا ان في غير معلوم لنا انما لم يمكن اذ لا دعوى ان العلم المعاصرة
الوجود الى ان هي ما هي من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنهه الوجود الخاص والوجه
حيث يتأخر على اعداءه لا ان العلم بكنهه الوجود مستلزم للعلم بمفاهيمه بالما هيئات
ببوجه عليها عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنهه ولا نعلم الخفاية
لم جعله قوله هذا من الجاهيل التي ليست عجبا في هذه الايام فان كلامي صريح
في انه على التقديرين ايضا لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما
ولا تعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الله فلا يتيم الدليل بضم المقدمات كما ادعاه الله
لعله مع بعد ان علمت بعد ما لا لا غير من احوال من سوء فهم المراد من الابراد
اذ على تقدير عدم العلم بانه هو لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتيم الدليل

بعد الفهم ايضا لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والحاصل
ان عدم العلم بانه هو لا يجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه
معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما توهم ان مدار الابراد على ان الله علم بان معلومية
الشيء مستلزم لمعلومية معلومية وما ذكره من ان العلم العكس فهو توهم العكس وذلك لان
ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمات لا قبله لعدم الاحتمال العاد في الحكم بان الوجود
الخاص غير معلوم والابراد انما لا يتم بعد ذلك العلم بقيام الاحتمال في كونه وفيه كنهه اذ علم
تلكه من الحكم على التقديرين فيتم قوله لاحتمال كونه معلوما حتى لو لم نعلم انه معلوم لم يمكن
من الحكم عليه وليس ذلك مثل ما ذكره الله لان كلام الله على بعد بران يكون فرد الوجود
غير معلوم وعلى هذا التقدير يجوز ان يكون معلوما لانه فرد الوجود ومعلوم ان يكون
معلوما ولا نعلم ان ذلك المعلوم فرد الوجود وكلام الله العادل على بعد بران يكون فرد الوجود
معلوما وعلى هذا التقدير لا يتقيد ان يقال لم يعلم ان ذلك فرد الوجود انما لان العلم
الحقيقية المعينة عندهم وكان مثالا لثبات العقل على اعتبار ما واستقامة كلام الله
مبنى على اعتباره كما هو المتعارف في كلام القوم فلا تغفل بالكنهه او بوجه يتأخر
قوله مع تصور الشيء بالكنهه ان يكون هو بنفسه ممثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون
هو ممثلا بل بالصدق عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآت والميراث الاول
متحدان بالادب وهي العاقل يختلفان بالذات متحدان بالحداد بالعرض وكيفية ذلك ان اتحاد
الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاد بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة
او اعتبارا او معلوما هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
لان مصداق الحليتها مختلف فاذا وجد فرد من الحامية في الخارج كان ذاتا موجودة فيه
بالذات وعرضيات موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للحامية المعروضة
لنفس عارضا للعرض فانه مغاير له كسب الحامية والجعل نعم له علاقة وارتباط بها كصنف
بالاتحاد بوجه ما ينظر ما في اتحاد العطف والتلح مثلا من حيث ما وضع البياض وكما ان وجود
الحامية في الخارج سبب العرضيات بالعرض كذا وجود عرضياتها في الذهن بنسب اليها
ما لعرض واذ التفت النفس اليها اي لاحظها بحيث ينطق عليها فنحنها تعاكس الوجود
وفيها كنهه اما اولها فان المقصود بالوجه لو لم يكن ممثلا في الذهن لم يمكن معلوما لان العلم
عبارة عن التمثيل على ما حقق في موضعنا واذا لم يكن معلوما لا يمكن التوجه به الى امر ولا اليه
لاقتناع التوجه الى الجوهل واما ثانيا فلان العرض كالكاتب لو كان مغاير للان لم يمثلا
في الحامية والجعل في الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الاخر فيه على ما ينبغي
جعله الموطاة ولو كان بينهما نظرا في العطف والتلح من العلاقة والارتباط لا يستقام بذلك

ان الحكم بانها دهم في معلق مالا بان اهدما هو عين الآخر الا يري انه ليعلم ان يقال ان العقل ر
 السمع متحدان بالحواس ولا يلزم ان يقال اهدما هو عين الآخر وما صاحب بعض من ان عقل
 الحواس في العرضيات بمعنى آخر يسمى ابطاله ونقصه انهم صردوا القضية عن خصوص
 المواد وعبروا عنها بآيات ومنوا مضافا ولو كان لها معينا كيف يسمى هذا او ما قالنا
 فلانه ان اراد بقوله وجود الحامية نسيب الكعرضيات بالعرض ان نسيب اليها على سبيل
 التجوز فلا يجدية نفعها ولا فائدة فيه وان اراد ان نسيب اليها حقيقة وانما يوجد نك
 الوجود ونزول كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجودية الشيء لوجود غيره وان اراد ا
 اخر فلا يد من بيان نفعها في عالم كذا الكلام في لاسه وجود عرضيات الحامية في الدنيا
 اليها ثم قيل اقول اما الاول فنندفع بان كما ان الوجود معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم
 ما لا يتحد مع في كونها في الوجود كذا نك هو صمد محتمل بالعرض بذلك المحقق وكيف
 ستوم انه اذا علم الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه من دفع
 بما ذكره اخر من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجود على الوجود الذي يطبق عليها فان
 اذا لاحظنا الكاتب على الوجود الذي يصير عنوانا لافراد اى على الوجود الذي ينطبق
 عليه كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجود بخلاف ما اذا لاحظناه
 على الوجود الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق
 بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجود لانا ستوم القاصرون من ان الفرق بينهما
 كسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجود لكن في الصورة الاولى
 لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما الثانية فولات
 هذا الملاحظة هو الحكم بالانطباق واعلم من ان يكون اتحاد بالذات او بالعرض لا مركبا
 انه قال في التحرير بعد ذكر اقسام الوحدة والوحدانية هذه الخرافة صرح
 بان مفهوم القضية مطلق لا اتحاد وقد عبر القدامى عن اقسام الوحدة المتعارفة
 للمغايرة بالجل كقولهم العقل هو الشئ في عارض البياض كما في التعليم الاول
 بحسب ترجمة جيمس بن اسحق نعم المتعارف حقيقة الجمل ببعض اقسام الاتحاد وقد
 فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعلنا الجمل في العرضيات بمعنى آخر لم يقل
 اذا ما يقول به هو ان مصداق الجمل مختلف لا معناه اذ من البين ان معاد الجمل و
 معناه يترجم مختلف في المواد ولكن ما ذكره بالتأييد بالتجريد لا يلزم عن المناقشة واما
 الثالث فليظن ان المراد الشئ الاول من الترويد ولا نذهب الوجود الى غيره
 كما في سائر صور الاتصاف بالعرض كما الحركة التي نسيب الى جالس الخبث بالعرض في
 وليت شعري لماذا احصى عدم الفائدة بهذه الصورة التي ذكرناها مع سبوع صور
 الاتصاف بالعرض وحيث ان التوجه المذكور فيها من غير فرق على انها الفائدة في كسب

في الخارج

اما اول فلان ان دفع الايراد الاول اذ قد ادعى ان المقصود بالوجود لم يكن ممثلا
 في الالهيته وتوجه النفس الى مصادق هو عليه وادور عليه انه اذا لم يكن ممثلا في
 المذموم لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل في الالهيته واذا لم يكن معلوما لا يمكن
 التوجه به ولا اليه اجاب عن ذلك بان الايراد من دفع بان كما ان الوجود معلوم بالعرض
 بمعنى انه قد علم حاله اتحادا مع في كونها في الوجود كذا نك هو صمد محتمل بالعرض بذلك المحقق وكيف
 وعدم ان دفع ايراد المذكور بنك اجلي من ان نحن على ان الوجود في الصورة التي يكون
 الشئ معلوما به يكون معلوما به لا بالعرض بالشيء الذي ذكره كما حقق في موضع
 واما قوله وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه من دفع بما ذكرنا اخر
 من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجود على الوجود الذي ينطبق عليها فيز من لفظ
 ولا معنى اما لفظ فلان التوجه لا يدل على هذا المعنى اصلا واما معنى فلانه ان اراد
 بانطباق الوجود على ذي الوجود صحة فله عليه فذلك لا يختلف باختلاف الملاحظة فان الوجود
 كيفما لاحظ يصح على ذي الوجود وان اراد به استراليا فيما صدق عليه بحيث يري
 بعض الاحكام الجارية على اهدما الى الاخر فذلك ايضا لا يختلف باختلاف الملاحظة و
 كذا اذا ديدت وليمما وايضا يلزم على كل واحد من التقادير الثلاثة ان لا يكوننا العلم
 شئ بوجه من اقسام العلم به هو وان اراد به معنى اخر فلا بد من تبيينه ليقين حاله
 فاندفاع ما ذكره بنك غرر واما ثانيا فلان ما حصره من ان الاختلاف بين موضوع الحقيقة
 الطبيعية وبين موضوع القضية المتعارفة في الملاحظة فظا الطيلان بل الاختلاف
 بينهما في الملاحظة فان الموضوع في قولك كل انسان حيوان هو الانسان مطلقا وفي قولك
 الانسان كل هو الانسان المعقود بقيد كالعوم كما حقق في موضع وليس في تصور الانسان
 في كلا الصورتين فرق كما لا يخفى واما ثالثا فلان اندفاع الايراد الثاني بما ذكره يترجم ايض
 لانه لما ادعى ان العرض مغاير للشيء بحسب الحامية والجمل واخر من علمه الحور وان لو كان
 لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكره في معرض الجواب ان هذا الملاحظة
 هو الحكم بالانطباق واعلم من ان يكون بالذات اى الاتحاد في ذات الطرفين او بالعرض
 ان متعلقهما كقولهم الوطن يلج في البياض وذلك انما يعنيه لو كان الحكم في مثل قولك الانسان
 كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما انفسهما ولو كانت
 متغايرين بحسب الجمل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتهما واما رابعا فلان ما حصره من ان نسبة
 الحركة الى جالس السفينة بالمجا ذنيرتم اذ لو كان كذلك لم يكن متحركا في نفس الامر فلا تنسب
 الاستقبال من بلد الى بلد اخر اذا الاستقبال من اهدما الى الآخر بدون حركة المتعلق متغير
 بل هو متحرك في الاين لان الاين قسما ن حقيق وغير حقيق ويمكن الحركة بينهما معا وفي كل واحد
 منهما بدون الحركة في الآخر اما الحركة في الاين الحقيقي دون الاين الغير الحقيقي كما ذكره في الاول

وصحح جيمس بن اسحق
 بقوله اذا علم الكاتب
 ما لا يتحد مع في كونها
 في الوجود كذا نك هو صمد
 محتمل بالعرض بذلك
 المحقق وكيف

واما الحركة في الالين الغير الحقيقي بدون الحركة في الالين الحقيقي فكما ستعلم في المحل في الفصل
من مكان الى مكان اخر واما الاستقلال فيهما معا فكذلك الخطر من الهواء الى الارض
فانطلاق التوكل على الجالس في السفينة المتحركة حصة لا استقلال من اين الى اين اخر
وكذا الحال في سائر اصناف الاتصال بالعرض فان اطلاق العشرة على الحدود وحقيقة
وكذا اطلاق الطويل على المتكلم بالعرض الى غير ذلك كيف لا وهم يسمون احكاما على الاصل
الوضعية فلو لم يكن هناك الاصل لا ترتب عليه احكام الاتصال سواء اطلق لفظ
بدل على الاتصال في جازا او لم يطلق بالاطلاق المجازي لا يكون مفيد اني مطالبهم حتى
يتمون عليه احكاما ويحتجون عنه والجواب عن هذا الدليل ودليل الفكاك
التعقل في هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المحل وهو التي توصل
الحل الى تفصيله ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا تحتاج
الى الاستدلال بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المحل الانانية المعبر عنها في لغتي
العرب والفرس بلفظ بشر وروم وحصلنا اذا ما كان حملها عليها باسرها ضروريا
وقس عليه سائر الماهيات وهذا هو الذي عرفت في خواص الذات لان حمل الذاتيات
على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان الوصفيات ايضاً كذلك فمثلا
كان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان العاقل العاقل
ضرورة وحق ستم الدليل ان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل
الاول على ما افترده السمع توقف عليه فان قلت كتمل ان يكون الماهية المحل
نظريه فكون حكم الكنه قلت تلك الماهية المحل من حيث هي محله معلوم
بالبدئية غابا وتوقف الذين منها الى الجادى ولا يكتب اما بالحد فلا توصل
الى تفصيلها لا اليها محله واما بالاسم فلا توصل الى وجه عرض لا يقع في جواب
وتلك تقع فيه وهي معلومة من حيث وصفت الاسماء الماهيات كالان والفرس
بازايم اني معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهيات بالكنه
لكن ذلك لا يقع في الاستدلال اتصالا لان حمل الموجود على كنه كل ماهية اذا افادت
بذاتها من غير التفات الى ما هو غير مفيد ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة
غاية الامران بعض بصورات ذبك الحكيم وسهولة الماهية نظرية في الغالب
ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال
به ولا يصح منه واطرافه كذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع
ولا يبطئ هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القيد قيل
يجوز ان يكون المحل مدركه لوضوح كون هذا الوجود بالقياس اليه محتاجا الى الاستدلال
ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالفضا فكذلك لا يكون

حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه كنه اذ لا يجوز مثلا تصور الانسان بالفضا فكذلك كنهه
في حاشية شرح الخطوط بل المتصور هو الفضا فكذلك والحكم عليه يبرى من الان بالعرض
وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالعباس السرح عرضيا ولم يكن محال في نفسه ثم قيل اقول
من الامور ان يقع بين العموم ان الفرق بين الحد والمحد هو التفصيل والاحمال بمعنى ان الحد
مفصل والمحد وجميع ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكر في جواب السؤال
المصدر قوله فان قيل لا يقع جوابا عنه اذا السؤال احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو
البداهة وعليه البداهة مع تقرير التسليم لا ساق احتمال النظرية بل مستلزم كما لا يخفى وكون
المحد موصلا الى التفصيل لا الى المحل حلال ما تقرر في الصانع كما مر وعدم وقوع الرسم في حاشية
ما هو كنه كاسبق ووضع اللفظ بازاء المعنى مستلزم لتصور ذلك المعنى بوجه ما لا يكتنه الا بربك
اذا رايت سبحا بجهد امكنك ان تضع لفظا مازاه قبل ان سمعت عدك حقة وقوله سلمنا توقف
الاوليين تنزل عن منع غير موصوف لان كلام السمع حاصله من المقدمة الثانية باقادة المحل والحي
الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه لا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره
انما غاية لم لو كانت الماهية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا او احيى
الى الاستدلال لاداء الا لا يحتمل ان يكون افادة المحل والحي الى الاستدلال لعدم تعقلها
بالكنه فالافادة والحي الى غاية لا لا على الخط لو كانت الماهية متعلقة بالكنه فخط ان المنع الذي
يقتل عنه المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه لا ربط له لكلام السمع ودعوى البداهة في
الافادة والحاجة مع تقدير تصور الماهية بالكنه بغيره بل قال الشيخ في التعليقات
واجب الوجود ذات لا يمكن ان تصور الامور موجودة وما ذكره من ان التصور هو الصانع
والحكم عليه يبرى من الان وهو ما ذكرناه آتفا وعرض عليه وذلك من حسنات حاشيته
على الخطوط شكر الله سبحانه ثم التردد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجود معلوما
بالعرض كرى بعيد فيها ذكرنا منها وفيه كنه من وجوه منها ان ما نسب الى المعترض من انه
يقول بعكس ما هو المشهور افراسه بلا امتراء فانه ذهب الى ان الحد موصلا الى تفصيل
الماهية المحل والمحد وهو الماهية المحل لا التفصيل الذي توصل الى الحد اليه مثلا اذا قيل
الان في الحيوان الناطق كان معنى لفظ الان في المعلوم للجمهور هو المعروف بالمحل والتوفيق
المذكور توصل اليه لانه الان في ان ذلك كان معلوما قبل التحديد بانه الحيوان الناطق
وهو تفصيل لذلك المحل فالمحد وجميع والحد مفصل وايصاله الى تفصيل الحد ولا شبه
ذلك على الواقع كينونية ايصال التعريف الى الموقوف ومنها انه لم يفتقر الجواب بتجاسر
بل ترك سطر امته وقال لا يقع جوابا بان لا يجيب لم يكتف في الجواب بكون الماهية المحل
بدئية قابلا بل ضم اليه انه لا يمكن اكتسابه وما لا يكون بدئيا ولا مكتسبا لا يكون معلوما ولا محسوسا
ان يقال حمل شئ عليه حاله ما ذا افندا العظم ساقط على فيه كلافه ما او سخر الكلام في الماهية المحل

البدلية في صلا الجواب ان الحاشية المجلة التي كلامنا فيها بدلية واما منع عدم وقوع الوض
ع جواب ما هو فقد رقت انه فاعده ما حققناه في الحاشية ان لفظة فلا نعده ومنها ان المنع
الذي وجب كلام التبريد بن عليه ان منع المعترض غير موجه من قانون التوجيه لان المعترض
قال حمل الوجود على كنه الحاشية منع وتحتاج الى الاستدلال كان دعواه بداهة الحكم لا بداهة
الطراف بمعنى ان العقل اذا لاحظ الاطراف والمسم حكم بلا دليل ولا ساس في ذلك ان يكون طراف
الاطراف كسبية فاذا تصور العقل الاطراف والنبه بها فان توقف في الحكم سوغ لم منع بداهة
وان لم يتوقف فيه ولا يسوغ له منع ذلك ولو جاز منع بداهة الحكم بناء على عدم لقود الاطراف
بالكثرة كما توهمه لجاز منع احكام البدلية مثلا اذا قيل الكل اعظم من الجزء تعالى انما تم ذلك
اذا كان الكل متعلقا بالكثرة ومذكور يكون اعظم من الجزء واما الان محتمل ان يكون الحكم
بالاعلية لعدم تعلل الكل بالكثرة حتى لو تعللنا به لكنه لم حكم به ذلك ههنا فلاح ان توجيه
كلام التبريد الاجابة وجهه ومنع المعترض موجه اذ معناه ما لم يأت له الواد
قيلا اذا اخذت القضية سلبية لم يكن حكما باجتماع التقيضين اذ صدق الالبته لا يقتضي
صدق العنوان مع افراده في نفس الامر بل قد يكون صوابا سلب انتفاء صدق العنوان
وان اخذت معه والصدق قولنا السواد ليس بوجوده وموجوده عند الخصم وفيه بحث
اذ الحكم في الموضوعية المحصورة والمهمة على المتصف بالعنوان بالفعل اذ لا مكان على اختلاف
المذمبين كما هو المشهور والحكم في الالبته على ما عليه الحكم في الموضوعية واللام يكونا متقيضين
فقولك السواد ليس بسواد كان موهوما بسلب السواد عن المتصف وهو المعنى بالحكم
باجتماع التقيضين واما قوله صدق الالبته لا يقتضي صدق العنوان مع الافراد في نفس الامر
فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيها وصدق السلب بدون الالبته
فذلك محتمل فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف به فكيف يصح ان يفارقه وان اراد
ان السلب يصدق منها بانتفاء المتصف والوضع معاصر اذ انتفى السواد راسا
لصدق ان السواد ليس بسواد فذلك مع اذ السواد في هذه الامة لصدق عليه انه سواد
ولا يصح سلب السواد عنه نعم لصدق الحكم على التوجيه المذكور على المعدوم بان
ليس بسواد فاذا ن صدق ان المعدوم ليس بسواد لان السواد ليس بسواد
ثم قيل اقول الحكم في الالبته على ما حكم عليه في الموضوعية لكن صدق الموضوعية
لقتضي صدق العنوان بخلاف الالبته فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان
وفرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق وتوضيح ان
السلب رفع الالبته بصدق قولك السواد ليس بسواد يستدعي الصدق في نفس الامر مع
اما اذا اورد في السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقه قد يكون بانتفاء
صدق السواد على شئ من الالتياء وهو لا يترتب به وقوله الحكم على التوجيه المذكور

على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل استثناء الصدق بالحكم اذ الحكم في الالبته على السواد
فكن صدقها يكون عدم السواد فالحكم في الالبته والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد
فكن صدق الالبته يقتضي حقيقة بخلاف صدق الالبته ولذا لم يستمر بين القول ان المعدوم
لست على جميع الموضوعات حتى نفسه وفيه بحث لانه لما سلم ان الحكم في الالبته على ما حكم عليه في
الموضوعية ولا ذلك ان الحكم في الموضوعية على المتصف بالعنوان عليه اطبقا على العنوان فاذ
تناول الحكم السلب لا يمتنع بالعنوان ولا يصدق العنوان عليه لا خلاف في الحكم السلب بالادخل
في الحكم الالبته فلا يكون الحكم في الالبته على ما حكم عليه في الموضوعية واليهم الامور التي لا يصدق
عليها العنوان ككثرة جدرانها فلهذا في الحكم وان لم يتنا واما لا يمتنع بالعنوان وقد
يكون معقودا على المتصف به كالحكم الالبته في يصدق سلب العنوان عنه اذ يصير معنى قولك
ليس السواد سوادا سلب السواد عن المتصف به وكان ذلك حكما باجتماع التقيضين
كما ذكره التبريد ولا توجيه عليه ما اورد من ان صدق الالبته لا يقتضي صدق العنوان حيث
لم يرد به ان الحكم السلب على غير المتصف بالعنوان بل اراد ان الحكم السلب على المتصف به
قد يصدق مع انتفاء المتصف به في نفس الامر وذلك لانه في التناقض لا يخفى ونشأ الاشياء
التي لا سوادا للمعنيين بالافراد صدق السلب على نفسه لا يتوقف على وجوده فانها لم تمنع
الوجود ذهنا وقار جاكثيري الباري لصدق على نفسه فان الحاشية من حيث هي ليست
الامور وان كانت غير موجودة في الامة المرتبة كما سياتي فكيف يصدق ان ليس السواد
سوادا كما ان مقتضا تلك القضية اذ قيد القضية الصادقة في نفس الامر
هو ان السواد سوادا بالضم مادام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس
بسواد على ما تقدم من ان صدق الموضوعية استدعي وجود الموضوع وان الالبته لصدق
بانتفاءه في ذلك ان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سوادا مادام سوادا
وقولنا السواد ليس بوجوده على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو
لا يتناقض ما هو صادق عليه ولا يتنافى بل المتنا في السواد ليس بسواد حين هو سواد
وهو ليس عين قولنا السواد ليس بوجوده ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد
ليس بوجوده حين هو سواد وصدق ذلك مع وجوده اذ السواد ليس بوجوده اذ يصدق
في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا ليس سوادا وقولنا السواد سوادا انما يصدق
في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود وفيه بحث اذ لا يلزم من كذب الحكم بسوادية
على السواد المعدوم ان يقتصر ذلك الحكم بالسوادية على السواد الموجود وليكون الصادق
هو ان السواد سوادا مادام موجودا او مادام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سوادا في قولنا الحاشية من حيث هي ليست الامور فان
صدق قولك السواد سوادا بلاما لغيره مادام موجودا او مادام سوادا يكون السواد

عنه شاقضا ولا يلزم من كون الوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالوادية مقبدا ابدا والا
لكان كل قضية موجبة مقبدا ابدا القيد وليس كذلك ولا يخفى في ان مقبدا في الموضوع
بالعنوان لا يضر الا اذا كان العنوان من عوارضها اما اذا كان في نفسه كما فيما نحن فيه
فموجب له لزم مقبدا في نفسه وهو قال من التخصيص ومدار كلامه في القائل منها
مع ذلك ثم قيل اقول قد خلا صدق الحكم بنفس الحكم اذا ذكرناه ان سلب الوادعية
الوادعية انما يصدق في الوادعية المحذوم لان الحكم يخص بالوادعية المحذوم فتقوله لا يلزم
من كذب الحكم بالوادية مع الوادعية المحذوم ان يختص الحكم بالوادية مع الوادعية المحذوم
مع مقدمة ليس بالماضي ولا في كلامي وما ذكره من السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سوادا في ما تقرر عنه من ان الوجود مقدم على جميع الازايات
اذ في عالم الوجود لم يكن سوادا ابدا صرح فيما مضى به الكتب ان العقل حكم بانه وجودا
انسانا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا ومعنى
كلام القدم ان للعقل ان يقرر السواد في نفسه ولا يلا حظا مع شيئا من العوارض و
الاوصاف ووجه حجة قائلنا عن غير الازايات لانه يحكم بانه مستبعد عن شئ من المحولات
بدون الوجود وقوله لا يلزم من كون الوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالوادية
مقبدا يمنع مقدمة لم يدعها احد من اهل العلم من ان صدق الحكم بالوادعية مع
السواد شرط بوجوده لان الحكم مقبدا به وان اريد من الاخر فاذا كان الواد
او غيره صادقا على شئ بشرط ما صح الحكم عليه بدون التقييد به لكن يكون صدق
ذلك الحكم شرطه وبذلك يفرق بين الضرورية الازلية والضرورية بشرط الوجود
التي سميها المنطوقين بضرورة مطلقة وبغيرها بما حكم فيها بضرورة بشرط المحل
الموضوع مادام موجودا كما تقرر في موضعهم ثم انما قد ذكرناه وجه التخصيص عن ذلك
في الحاشية وتركه المعترض وحام حوله بترقيق قوله وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
سلب الوادعية عن السواد انما يصدق في السواد المحذوم ان صدق ليس المحذوم سوادا
ثم لئلا يلزم من ذلك سلب السواد عن السواد بل سلب السواد عن المحذوم ولا يلزم
وان اراد به ان السواد المحذوم داخل في الحكم بان ليس السواد سوادا في الحكم
المذكور مقصورا على المتصف بالسواد كما مر آنفا والمحذوم ليس مستقفا بغيره فلا بد
الحكم المذكور وغاية ما يلزم من عدم اقتضاء السلب وجود الموضوع ان يصدق السلب
مع المتصف بالعنوان حال عدمه لان الحكم البشري يشمل على المتصف بالعنوان
كما صرح مثلا اذ قيد ليس اجتماع التخصيص بسواد يصدق بهذا الحكم على المتصف
باجتماع التخصيص وان لم يكن موجودا لا ذمنا ولا فادجالا لان هذا الحكم لا يوجب
وجود الموضوع لانه يصدق في هذا الحكم بالوجود منقضا بكونه اجتماع المتخصصين وتوضيح

ذلك ان اجتماع التخصيص في سواد هو ليس الا اجتماع المتخصصين في سواد
سوادا فمتصف بهذه المرتبة بالعنوان وسلب الوادعية فان صدق ان ليس اجتماع
التخصصين سوادا مع ان الحكم يكون مقصورا على المتصف بالعنوان ولا يلزم السلب
عن غير المتصف بالعنوان عليه ذلك وليس ذلك ما فينا لا يتقوله المعترض من عدم الوجود
على الازايات لان لغة عليها انما هو كسبب الامر وانما كسبب الابطال والزماني فالماضية معدومة
مع الوجود كما سيصرح به ويؤيده بان الحكم صريح بذلك في كتاب صغار المصارع وعدم
في هذا الابطال وتكون في محله وهذا العالم بعد تفتت الوجود ولم يحل عدم الماهية
بروي الاما سوادا ما لم يعدم الوجود مع الدامات في معنى الامر انما لم يوطئ لواد
في معنى الامر لم يكن فيها سوادا ولا سوادا ذلك ان يكون السواد في المرتبة التي يكون ما هوذا
مع غيره سوادا فان ذلك من مزايا الاعمال المعاملات لا من قولهم الماهية من مشي
للماهية سوادا لصدق سلب على الماهية عنها وصدق عليها عليها في هذه المرتبة كالماضي
وقاصلا ما ذكره من ان العقل حكم بانه خالصة عن غير ما يرجع الى ذلك فان وجد ان
العقل الماهية فاليقين غير ما سلب لصدق سلب الغير عنها ووجد انما غير خالصة عنها
فمتلزم لصدق سلبها عن نفسها في هذه المرتبة فتقوله لانه يحكم بانه مستبعد عن شئ من المحولات
بدون الوجود غير ان اراد الاتحاد في هذه المرتبة ثم ان اراد الاتحاد في سواد
لكن ليس الكلام فيه وانما ان قوله لا يلزم من كذب الحكم بالوادية مع السواد المحذوم ان يختص
الحكم بالسواد مع السواد المحذوم مع لست بالماضي ولا في في غير المنع فانه قد
التدل على اختصاص الحكم بالسواد مع الوادعية الوجود بان الحكم بسوادية السواد المحذوم
كاذب بقوله القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سوادا بالضرورة مادام موجودا
باصد الوجودات اذا السواد المحذوم ليس سوادا والمعترض اورد ان لا يلزم من كذب قولك
السواد المحذوم سوادا كخضار الصدق في قولك السواد سوادا مادام موجودا الجواز
ان يصدق ايضا ان السواد من حيث هو سوادا فلا يكون صدق الحكم بسوادية السواد شرطه
بالوجود ولا مقبدا به لان من ان السواد من حيث هو سوادا وان لم يكن موجودا
في هذه المرتبة ومع تقدم تسليم ان صدق السواد مع نفسه شرط بوجوده لا يلزم ان يكون الحكم
مقبدا بوجوده كما يبدل عليه قوله القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سوادا بالضرورة
مادام موجودا فان هذا الكلام يدل على اختصاصه ودليله ان السواد المحذوم ليس سوادا
فقوله المعترض ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود ان يكون الحكم مقبدا به سوادا في المع
بعد السلب في ان السلب بعض العمل اما يلزم العاقبة لو كان السواد موجودا في
ما ذكره وليس كذلك لان الوجود منها محمول التثاقا فيكون سلبه عنه عند قولنا السواد
ليس بذلك سوادا والوجود ليس بذلك وجودا هو ليس سوادا في الجواب ان الوجود لو كان

نفس الحاشية يكون معنى كون الشيء موجودا اشور الوجود بطريق الحد لا بالاشتقاق لان الوجود
الشيء بانه من حصوله ومع كون الحكم مع الواو يكون موجودا حكما على في الحقيقة
بكونه موجودا ولا اعتبارا لما يتبادر من لفظ الموجود من الالتصاف بالوجود وذلك
لعدم الاطلاق للقول ولا كلام فيه وفيه كتمان او لا فلان ما ذكره في الجواب لو كان
صحيحا لكان معنى قولهم الوجود موجودا هو ان الوجود وجود ومع لا ينبغي ان يتنازع فيه
لكنه تنازعون فيه حيث ذهبوا الى انه موجود في الخارج والمحققون الى انه ليس
موجودا فيه بل هو من الاعتبارات العقلية واما ثانيا فلان لا يتم ان معنى الوجود عالم
الوجود حتى اذا جازع الوجود يلزم بثبوت الشيء بنفسه بل معناه امر محدد به في محله
الوجود ومع غيره بهذا المعنى كما مر في اليمين الاشارة وبسبب حقيقة والصواب في الجواب
ان الحكم المطلق للوجود مع الموجود تطبيق الماشية المشهورة ولهذا اعد من الامور
العامة ومثل تعريف الموجود في موضع نقل تعريفه كاشرة الاشارة اليه وبهذا انتهى
جواب السئ عن الوجود الثلاثة الاية ايضاً
الا انهم قالوا ذات الواجب
فردوا عن الوجود المطلق غرض اذ لو كان ذات الواجب فردا للوجود المطلق عند الحكم
كان الوجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك لما فعلتم انما على السمع والخارج في الوجود
ليس بموجود الحق اذ لم يتصور في الوجود عندهم بل هو فرد للوجود ولكن ليس له ماهية
اصلا فهو الموجود الحق لا الشيء الموجود وانه هو المراد بقولهم ماهية نفس الشيء لا الية
ماهية مع الوجود ودرر ذلك الى ذلك لضعف اليمانيات القاطنة وبسبب تفصيل ذلك فتبيل
اقول الذي رتبته اليه كلام السمع وفيه ان الواجب وجودا فاه قائم بذاته فهو موجود
بذاته لان الوجود مثلا لوقام بغيره كان وجودا بغيره فكان الوجود موجودا به فاذا قام
بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا بذاته كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصورة
المجردة فان كانت قائمة بغيره كان علما لذلك وبعبارة اخرى عالما فاذا قام بذاته كان
ذاته عالما بذاته وقس عليه سائر الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا
العلم مجردا عن المادة كان طحا لثقة وقال ابن سينا ربي كتاب اليمين والسعادة
لوقاست الصورة المحسوسة بنفسها كانت محسوسة وقاسم فلو وجودا لثقة الى ذاته في
اسوة صفة لا يرصفاته بل لا يرا الصفات في ذلك اسوة صفة بالوجود واما كون مفهوم
الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي في ان يكون له فرد موجودا
ان مفهوم الشيء والحكم ونظائره من العقولات الثانية من الامور الاعتبارية لصدق
مع الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفاهيم يفرم موجودة في الخارج وقد فصلنا
ذلك في الجواب وبسبب حقيقة مع غيره عن الخواشي وفيه كتمان اما بالنقص فلا
قوله الوجود مثلا لوقام بغيره كان وجودا بغيره منقوض بالمكان عند التعديل بالاسط

فانه قائم بذاته وليس مكانا لذاته واما بالحد فلا في التهام بذاته ليس بان يكون الشيء قائما
بخلاف العالم بالغير فانه بان يكون قائما بغيره حتى ينظم ان يقال ان كان الوجود كذا اذا
قائما بغيره كان الوجود موجودا به فاذا كان قائما بنفسه كان نفسه موجودا به لان معنى القيام بغيره
حصوله ومعنى القيام بذاته عدم الحصول في شئ ولا حفا في ان الحصول هو الاقتصار على العلم
ولا في انه يلزم من عدم الحصول في شئ ولا حفا في ان الحصول هو الاقتصار على العلم
المفهوم بغير موجود في الخارج وبين كون فرد موجودا فيه اذ المفهوم في الخارج فذلك لا ينافي
والحيوان والاشياء والكايب ثانيا في الخارج زيد ووجوده وجودا كذا واهمها وليس معنى
مع اتمام وجوده في الخارج باتفاق ارباب الصفا حيث نقل السمع عنهم فلو لم يكن
وجود الفرد في كون المفهوم موجودا في الخارج لم يكن شئ من المفاهيم موجودا فيه
واما استدلالهم ذلك بالمعقولات الثانية فالتقاس فان التقاس ما لم يذهبوا الى العقول
الثاني لا يجوز وجوده في الخارج وهكذا بان الشيء والحكم والقدرة والمعلوم ونظائره بان
المعقولات الثانية والتاخرين ذموا الى ان المعقول الثاني لا يجوز وجوده في الخارج
كما يترآ من ظاهر اقاويلهم ولم يحكموا بان الشيء والمفهوم والعلم والمعلوم من المعقولات الثانية
بل بان اليقينة والا مكان والعلمية والمعلومية منها فظاننا لثبوت موجودة فيه
او وجودا فالتوقف مع نفسه قيد الطاني في هذا التقا ان قال فيحصل الحاصل اذا المقارنة
لاستلزام التوقف اصلا فاجواب منع السمع لا يحصل الحاصل بنفسه فكما يحصل الحاصل
تفصيله مرة اخرى وفيه كتمان اذ مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنته الوجود
مستلزم لم يعلم مقدم الوجود ومع سائر الصفات ومع تقديمه يعلم ان يكون مقارنته الوجود
ايضاً غير مستلزم لمقدم تورد المنع مع مقدمه الدليل انما يكون بسبب التعديل الذي لا يبرأ
اذا كان الاخرى لما عن المنع وما افترده بغيره لم يبرأ من المنع مع بطلان اللازم كما عرفنا
ثم قيل اقول لا يخفى على من رادني مسكة ان مقارنته الشيء للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكر
المعقولات في كلامه من ان الوجود مقدم على جميع الصفات حتى ان ابيات في كافيها في
مواضع وان فرضنا مقدم الوجود على سائر الصفات فالحق ومنه مقارنته الوجود
موجود بنفسه ولا يتم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهر
بخلاف ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورد المنع مع بطلان الثاني لا القدر في كون الملازمة
التي ذكرنا اظهر وفيه كتمان اذ الحكم بان ثبوت شئ لا يفرغ عن وجوده والمثبت له حكمه بهي شدة
عقولهم هو العلم ومنع انما ذلك غير مسموع وتوقف بعض الناس فيه غير قادر في بدايته
الا يري ان انتاج الشكل الاول شكره المسامحة في البلاهة ولا يخرج بذلك عن كونه بهي
حيث شهد به عقول الجور ولا يستثنى العقل عن هذا الحكم البهيم بنبوت الوجود فلا يكون
لقد امكن وضعت مقارنته الوجود للوجود نفسه ولا يتم انه يستلزم التوقف وجه وجهه ويظهر ذلك

ان وجه الملازمة المذكورة في المظا وكذا اوج بطلان الثاني فكون اول من دليل ذلك
 هذا الفصل في بطلان تايه واما العذر بان كلامنا في الملازمة فمن الغريب ما
 ملازمة دليل الم و ذكر دليل الا و من بطلان تالي دليل واحد عليه الحق من ان سويل
 دليله دليل آخر فما يحسن اذا كان الثاني سائما عن المنع اعترض عن ذلك بان كلامنا في
 الملازمة ولو كان مثل ذلك مقبولا فلتخرج ان نقول كلامنا في بطلان الثاني وانستظهر
 بان امثال هذه الاعذار مما لا ينبغي ان تلغى اليه الاوار وانما يلزم ان لو كان
 المردون هو الحامية بشرط الوجود فيه بحيث اذا المدة القليلة بان ثبوت الصفة
 على موقوف على وجود المبدأ له قاعدة بدلية لا تستلزم العقل منها صفة الوجود وهي
 مقتضى ان يكون موقوف على كل صفة هو الحامية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع وجود
 الوجود للمبنيات في نفس الامر والتحقيق الذي لا محذور عنه ان العروضا على كونها
 احد ما يجب ليس الامر بان يكون فيها امر قائم باق سوار كان في الخارج او في الذهن
 او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كما علم القام بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذي
 بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبر العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره فبده في هذه المرتبة
 فاليان الصفة لم يجد بعد هذه المرتبة موصوفا بها كما ينبغي عليه فيما سبق والوجود
 قد ساد به المعنى المصدر في المبدأ ومنه وقدير اذ به مفهوم الوجود قسما ولا يجوز
 عروضا منها الحامية في نفس الامر لان عروضا لا وجود له فيها فخرج ثبوت المردون
 فكون الحامية وجود قبل وجودها صفة وايضا مفهوم الوجود متحد مع الحاميات في نفس الامر
 والمتحدان متشبع عروضا احد ما لا يخرج حيث اتحد الاعمروضا للوجود بالمعنى المصدري
 لما يجب الاعتبار الذي من ايضا لان العقل وان وجد الحامية فالية عنه اذا اذنا بذاته
 بلا ضمنية لكنه لا يجد ما بعد هذه المرتبة موصوفا به لا موجد ما ع موجود ولا يلزم من ذلك
 قيام الوجود بها فان صدق الحق لا يلزم قيام مبدأ الاستقائي كما هو ينبغي انهم
 واما الوجود بمعنى الوجود فهو عرض للمبينة بحسب الاعتبار الذي من حيث يجد العقل
 الحامية اذا اذنا بذاته بلا ضمنية عارضة عنه وجوده في المرتبة الثانية عارضا لما ولذا
 حكم بان عروضا عام وقد نص الحكم على هذا القول وقيامه بالحامية من حيث من فان قلت لماذا
 امتنع عروضا مفهوم الوجود وقيامه بالحامية من حيث من في نفس الامر وجاز ذلك في الاعتبار
 الذي من قلت لاننا في نفس الامر واحد لا تعد فيه اصلا ضرورة ان الوجود والوجود مثلا
 في نفس الامر شواهد ذاتا وجودا فلا يصور بين كل نسبة بينهما بالقيام وبغيره واما في
 الاعتبار الذي من ثانيا لان العقل قد فضل هذه التي الواحد الى حامية متقدمة
 ووجود متاخر عنها فصور بينهما النسبة بعد الاعتبار وعبر هذا الايراد وما اورده الم
 عليه لاننا نحتمل ان المراد بالحامية من حيث من ما لا يكون الوجود ولا العدم معترضا

تحقيق العروضا
 لا يكون مقولا بالتيك
 حيث بين ان الذات
 لا يكون مقولا بالتيك

قوله نحو افتراق بالواسط قلنا الواسط بينهما في نفس الامر متشبع لاني لا اعتبار بالذهن
 فان الحامية اذا اذنت بذاته لم يوفقها في ما في لا موجودة ولا معدومة يعني ان العقل
 يجد ما في هذه المرتبة فالية عنها ولا يلزم الثاني لان عروضا الوجود لها في المرتبة التي بعده
 المرتبة ومن حال انتساب هذه المرتبة الى ما في نفس الامر لاجنها ولا يلزم تقدم وجود الحامية
 مع عروضا الوجود لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروضا الوجود لها في نفس الامر لان عروضا
 شي لا فرق في نفس الامر مصبوق بوجود المردون لا العروضا بحسب اعتبار الذهن وذلك
 قيل التحقيق الذي لا محذور عنه ان اتصاف الشيء بالشيء ليس بواجب وجود الموصوف لا تقدم
 وجوده عليه ومن العجب ان القائلين بالتقدم صرحوا بان اتصاف الحامية بالوجود مقدم
 على اتصافها بالوجود ونحوه بالوجوب الباقى وبان اتصاف الحامية بالامكان مقدم على
 وجودها بما يرتب وبذلك الاتصاف وان تعلم ان القدر والظهور من هو ان موضوع
 المحبة الصادقة بحيث يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق الباطنة التي هي قسما
 ضرورة ان المردون لا يتحد مع شي من الالينا واما تقدم وجود الموضوع على اتصافه مع
 المحور او اتصافه بمبدأ المحور فمع اذ لا تقتضيه ضرورة ولا يبرهان كيف وقد يكون
 المحور نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره هذا المعترض وسماه حقا لا محذور
 عنه فلما صير اليه اما اولها عرفت من ان فيما ذكرنا من منع وجوب التقدم فتدوم
 عما تنكبه من المتعقبات واما ثانيا فلا يصح بان الوجود بمعنى الوجود ليس عارضا
 للحامية في نفس الامر بل في اعتبار العقل ومعلوم ان اعتبار العقل اذ لم يطبق
 نفس الامر كان كاذبا في القول بعروضا الوجود للحامية يكون كاذبا سواء اذنا بالمعنى
 المصدرى او بمعنى الحق اذ المعنى المصدرى عنده ليس عارضا اصلا وبمعنى الحق
 عنه عارضا بالاعتبار وانما في نفس الامر واما ثانيا فلما علم ان المعلوم ان
 ما صدق على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذات
 والعرض فيلزم كون الوجود ذاتيا في نفس الامر عارضا لها بحسب الاعتبار المحض واما
 رابعا حكى في قوله وجوده في المرتبة الثانية قايما بها عارضا من الخط بيت العروضا
 بمعنى القيام والعروضا بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الوجود عارضا بالمعنى الثاني ولا قيام
 بينه على ما هو المشهور بين المحور واما قاسا فلان ما ذكره في نقل الاتصاف بالوجود
 في نفس الامر يحكى في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الحامية
 المعهودة ذاتا ووجودا في نفس الامر والمتحدان متشبع عروضا احد ما لا يخرج حيث اتحد
 ولا عروضا لما كان بحسب المعنى المصدرى لما بل بحسب الاعتبار الذي من ايضا لان
 العقل وان وجد الحامية فالية عنه اذا اذنا بذاته بلا ضمنية لكن لا يجد ما بعد هذه
 المرتبة موصوفا به لا موجد ما ع محمولا ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق الحق

لا يلزم قيام مبدأ الاستقار واما الممكن فهو من الماهية كسبب لا اعتبار بالذات
حيث يجد العقل الماهية اذا اخذ ما هذا بما لا يمتنع عارضة عنه ويجده في المرتبة الثانية
قائما بامور متناهية لذلك حكم بانها عرض عام لما يجمع ما ذكره من المتلزمات خارجها وقس
عليه غيره من الامور الالائية كالامكان والمعلومية وغيره مما وقع لا يجدى المقدمة
المذكورة في اثبات الوجود والذات لان محصل ذلك الدليل على ما حور له لقدم انما حكم على
المحدومات الخارجية بامور بنوعية حكمي صادقا وبثبوت الشيء في فرع بثبوت الحبث له
فلا بد لتلك المحدومات من وجود واذ ليس في الخارج من في الذات من المعلوم
ان المحدومات انما تنصف بالامور الالائية وعلى ما ذكره لا انصاف بها بحسب نفس
الامر فلا يلزم وجود تلك المعلومات في نفس الامر مع ان القوم يستولون بهذه المقدمة
في اثبات الوجود والذات ويعتدرون عليها واما سادسا فلما كان الوجود عنده
مستقما على الماهية في نفس الامر فاذا فصل العقل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود
علما باعتبار الماهية مقدمة والوجود متاخر اولم لا ينفصل الى موجود وماهية متافرة
كما هو الواقع عنده وكما انفصل الجسم الى هيولى متافرة وصورة مقدمة واما سابعا
فلما فيه من الخبط فان الشئ لم يجعل المحذور في الشئ الاول الاعتراف بالواسط بوجه
المحذور في الشئ الثاني وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا محدودا في
الواقع وجعل المحذور في الشئ الاول شيئا آخر وهو ان العوض كاف في لزوم الحلات
والحوض من افعال الشئ الاول ودفع المحذور في الشئ الثاني كما ترى ونسب الى الشئ
ايراد هذا المحذور في هذا الشئ حيث قال من اعترف بالواسط وذلك في بلادية
واما ثامنا فلان منها محيضا آخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام
مبدأ الاستقار بان يكون مبدأ عرضا قايما به كصدق الابيض على الجسم بواسط
قيام الابيض به وقد يكون بواسط نسبة الى المبدأ كصدق ابيض ابيض رايه وقد يكون
بسبب كون ما صدق عليه بحيث انتزاع ذلك المشتق عن كمال الامور الالائية مثل الموجود
والممكن ونظيره ليس في القسم الثالث للمشتق مبدأ قائم بذات الشئ قايما فاجابا
بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجود والممكنية وهي المراد بالوجود
والامكان والماهية مصفوفة في نفس الامر بما كان العقل اذا استخرج من امر وصفا
حكم ما تنصت بذلك الوصف من غير توقف على علم بوجود ذلك الوصف في الخارج
او في الذات ولذلك اختلف الحكم في وجود الاضافات بعد اتقانهم على انصاف
الماهيات بما وتلك الاضافة المستزعة ليست للمشتق حقيقة بل هي نسبة اية فان
السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافة متافرة عن السواد ومما ليس
بمبتدأ السواد بل انما ينتزع العقل من مقايمة افاد الموجود والممكن ونظيره الى

منه بما الموجودية والممكنية واتصاف الماهية بما تناف عن اتحادها بالوجود والامكان
فان من الموجودية كون الشئ فردا من الموجود وذاك صفة صنفها الماهية في نفس
الامر بعين صحتها انتزاعها اذ لا توقف اتصافه على وجود الصفة في طرف الاتصاف
وجود الصفة في طرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان
نظيره من الخلف للعرف العام والخاص بل للظرة فان اللفظة كما يحكم بانها صفة
بالبيان مثلا حكم بانها متصف بالوجود وغيره من الامور الالائية ومن ذلك التنبه
بخرجه جوابا عما يدعى المقدمة القايمة بان بثبوت شئ في فرع بثبوت كسبته له وعلى
ما الاحتجاج الى ان اتصاف الماهية بالوجود كسب نفس الامر والصفات التي اختلفت
في المعارض وانت تعلم ان العدم لا يقبل القام على ما رجع الى صفة الانتزاع و
فيه كسب من وجوده منها ان ما ادعاه من عدم التنازع تقدم وجود الموصوف على
الاتصاف فيلزم لان اتصاف الشئ بالشئ نتيجة بينهما النسبة متافرة عن طرفها ضرورة
واتفاقا ومنها ان القايين بالمقدم المذكور لم يبرحوا بان اتصاف الماهية بالوجود
مقدم على اتصافها بالوجود كما تعلم عنهم بل قالوا استقدم الوصف على الوجود واراها
به تقدم الواجب على الموجود كما هو دأبهم في التعرض عن المشتقات بالمصداق ولا يلزم
من صدق المشتق الاتصاف بمبدأ الاستقار كما قرره المحضر من فلا يلزم ان يحقق
اتصاف بالوجوب ولا بالوجود ثم تقدم الواجب على الموجود في الاعتبار والذات
لان نفس الامر فلا يثبت في تقدم الموجود عليه في نفس الامر وكذا الحال في اتصاف
الماهية بالامكان فالواجب والممكن متقدمان على الموجود بحسب الاعتبار والذات
ومتاخران عنه بحسب نفس الامر كما ان الاثبات كذلك ولاننا مضى في ذلك ومنها ان
قدرة موضوع الموصية الصادقة بحسب ان يكون موجودا منقوض بقوله انما يصح التخصيص
مستلزم لاحد مما وشركا البارى شريك ونظيره مما وما استدله على ذلك من انه لو
لم يكن موجودا لصدق الالبية التي هي يقضيها في غير المنع ليجوز ان يكون الموصية ممكنة
او فرضية مما تكون الحكم فيها على الماهية من حيث هي ومما لا تقتضي وجود الموضوع
وانما المقصود لوجوده هو الموصية الفعلية كما حقق في موضعه وسلم مما ذكرنا فاد
ما ذكره في الوجه الاول فانه لا مخرج الى منع تقدم طرف السمة عليها وهو لا يليك
فيه من اراد في فهم ومنها ان الماهية كالان مع مفهوم الموجود مستند في الخارج ذاتا
ووجودا فلا يكون بينهما نسبة هناك لا بالعوض ولا بغيره ومما متغاير ان في الاعتبار
الذات والموجود من عوارضه الخارجية عنه فان اراد القائل بغيره وفي الوجود الماهية
ان عارضها في الخارج نحو كاذب وقطعا وان اراد ان عارضها في الاعتبار والذات
فهو صادق فان عدم العوض في الخارج لا ينافي العوض في الاعتبار والذات فسطر ما ذكره

ظ
الاتصاف

في مرتبة من المراتب ضرورة انه علم هذه المقدر يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة
الاجادة بنفسه ونهوية معقول وما نقله عن مضارع الخصايع وكتب هذه الكتاب
الى المحقق في صحيح النقل فالحقول وكذا التبعة في رايك نسخته وقد بينا
بعض من المحقق في الخوارزم الذي يقول في ثبوت العلامة التبعة ان في حاشية الكتاب
ما يقول وفيه بحث اذ لا شك ان العقل يحكم بان الشيء لم يكن لم يضر من الوجود
كان معدوما مطلقا لا سمحتم بان ان اورد في او غيرهما ولم يحكم بعكس ذلك
كما يحكم بان العلامة لم يوجد لم يوجد المعدوم ولا يحكم بعكس ذلك وذلك اشارة تقدم
الوجود على الحاشية وطاية ما لزمت من ذلك ان يكون كون الشيء موجودا مقدما على
صيرورته انما لا ان يكون كونه موجودا مقدما على كون الان ان انما كاصبه
فانما كون الان اننا مقدم على موجودية في الاعتبار الذي ولا يلزم من
ذلك انما كاشي عن نفسه في مرتبة من المراتب كما لا يخفى على اتمام ما علمه صاحب الحاشية
قد سره قدما في جواب هذه الشبهة التي اورد صاحب الحاشية وكررها وسبق الكلام
في المرام سالي بعد عدم مقدمات اولها ان القدماء والمفسرين وما يراهم المحققين من
الحكماء والمفسرين صرحوا بصحة تقدم بعض المحولات على بعض اخرى ونصوا على انه يجوز
ويصح ان تقدم آ من حيث انه آ مثلا على ب من حيث انه ب اذ كانا متحدين في حولين
على ذات واحدة وثانيتها ان معيار معرفة التقدم الذي والعلم هو حكم العقدة
الغطرة الصريحة بان ما لم يكن المقدم والعلة لم يكن المؤخر والمعدوم دون العكس بعد
المقدمتين يقول ان صاحب الحاشية يدعي ان كمالا مية موجودة اعرف فاعرف فيها الوجود
بما هو موجود والحاشية كما هي مائة كان الوجود بما هو موجود مقدم على الحاشية كما
مائة ونهية علم دعواه بان العقل والغطرة الصريحة واليتمه يحكم بان الشيء لم يكن
موجودا لم يكن اننا اوردنا وبالجملة مائة من الحاشيات ولا يحكم بعكس هذا فنقول
ما لم يكن اننا لم يكن موجودا وهذه ايتية وتنطق العطف اللببب بان الحاشية ليست
متقدمة على الموجودية اما الاول فلفظها قدم واما الثاني فلما اثير اليه من المعيار
ومنه الاجري في المعية ولو سلم جريانها في المعية سبب خلقكم في هذه المعية
بان ما لم يكن لم يكن الاخر لكان ما اجاريا في الاخر ايرف فالحكم في احد الطرفين دون الآخر
علامة واما تقدم دون تاخره وصحيته علم انه يمكن ابطال المعية بوجه آخر لا نظور
بالتميز بما في عبارة الاستاذ تليج بل لغيره سبق التقدم والمعية معا فظهر ان اراد
صاحب الحاشية حرر واراد كان غفلا عما صرح به صاحب الحاشية من معنى تقدم الوجود
على فعلية الحاشية فنقول ولو كان الوجود متقدما على الحاشية وما نقله عن مضارع
الخصايع اوردنا وليد علم انه ومن العجب الذي بعض من العجب وليس من العجب

انه نقض وشهد شهادته زور علم نفي غير محصور ان بطول سلامة قد صرح في
الخصايع ولم يعرف المضارع فليعلم ان الشبهة ستاتي احد مواضعها مع الشرح
الرئيس ابو علي بن سينا والفني في كتابها باسم المضارع ولقد اوردنا في ايراد
جمع من العلماء منهم المص ومنهم ابن سبيلان السامي وسمى كتابه بخصايع المضارع
وبالجدة بالاسم وقع على نسخ شتى والنسخة التي نقلها صاحب الحاشية منها للمص موجود
عنده الا صاحبها بعد اول بين الطلاب ثم انك يا هذا اما ادرى ان صاحب الحاشية
نقل عن نسخته نسخة صاحبك الذي قد فيه ما قيل ولو كان مثله في الوجود افيها لم
لم يكن متغافلا فقد ليس بوجدنا في كلامك صريح غلط وسهوا وذكر فيك ما ذكر
ضرورة تقدم المؤخر على العارض قيد ينقض ما ابا تصاف البيولي الصورة
في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدعى بان المقدم على
البيولي ذات الصورة والتصاف البيولي متاخر عن وجودها ولكن فيه نظر فكمي والتحقيق
ان تصاف البيولي بالصورة من حيث انها صورة ما مقدم على وجودها وهذه الاتفاق
ليس خارجيا وتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها فكون البيولي
قد صورت اي تميز ذات صورة فوجدت ووجدت فتصورت لهذه الصورة المعينة
وهذه المعنى قول البيولي تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في الشخص
وفيه بحث اما اولها ان البعض لا يرضى بما صرح به فعلا لانه لا سلم ان الصورة العارضة
للبيولي متقدمة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المؤخر عن العارض ولا يرد
ذلك بكون تصاف البيولي بالصورة متاخر عن وجودها كما لا يذهب عن ذي مسكة
اذ الكلام في تقدم ذات المؤخر عن ذات العارض حيث استدله على تقدم الحاشية
علم الوجود لان الكلام في تقدم المؤخر عن تصاف العارض بالفارص واما ثانيا فلان التحقيق
الذي ذكره مبني على ان ير من البيولي صورة جميع مائة لم ير من لما صورة معينة
وذلك في غير المنع لانه يميز بين ولا يميز ولم يقل به احد علم ان جعل العام والخاص
واحد كتحقق في موضع فكيف ينفك عن الخصوصية ونع من بابا للبيولي لم قيل
هذه الحاشية كتبت عند قوله الشافعي ان الشيء لم يثبت في الخارج اولا او المنصب
للاخر اذن نقل هذه الحاشية عند قول المص ضرورة تقدم المؤخر عن العارض
واخر من عليه بما ذكرنا في قولنا اما الايراد الاول فانما نشأ من تحريف الكلم
عن مواضعها فانما كتبنا على هذا الموضع كما هو الشايع في النسخ المتداولة بين الطلاب
ولست ادرى اوقع من هذا الترفيع عند المشغف بالاعتراف او سهوا لا شقال
لوا غدا لا عارض علم ان كون الكلام في تقدم ذات المؤخر عن ذات العارض
في غير المنع لانه ان يكون الكلام في تقدم الحاشية على تصافها بالوجود اذ لا يجد

في ان يرد تقدم الحاشية مع وجود ما تقدمها مع اتصافها به بل كما يكون هو
واما الالزام الثاني فنفسه الاضلال باعتبار الحاشيات فان الحاشية في الوجود
هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث اتصافه بصورة ما تقدم
مع وجود الوجود ومن حيث اتصاف تلك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا محذور
في اختلاف الاحكام باختلاف الحاشيات فان الحيوان مثلا من حيث انه مادة
جزء من الانسان مقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متقدم في الوجود
فعلما واحدا من هذه الحاشية مع تقدم احدهما مع الآخر من صفة اخرى ولا يلزم انفكاك
احدهما ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقص وان في قوة المنع في
اننا نقض مدع والجواب عنه ما في قوله وذلك في غير المنع من قبيل ما بل المنع بالمنع
وهو غير موجد وفيه تحجب اما اوله فان صرف النقص المذكور الى موضع اخر اما
ستقيم لو كان متوجها مع ما في ذلك الموضع وليس كذلك فان الدعوى في ذلك الموضع
ان ثبوت الشيء متاخر عن وجود الحاشية له ولا تقوم عليه بعض المدلول عليه قوله
نقص في الاتصاف باليولي بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود
الخارجي حيث لا يكون الدعوى فيه تقدم المجرى عن العار عن بل تقدم المجرى
مع ثبوت العار عن له وانما تقوم هذه النقص مع ما في هذه الموضع فان الدعوى
فيه تقدم المجرى عن العار عن كما نفق عنه قوله انه ضرورة تقدم المجرى
عن العار عن صرف النقص عن هذا الى ذلك تحريف الحكم عن مواضعها
وما كان عبارة الشك في تقدم المجرى عن العار عن لا تقوم عليه قوله يجوز
ان يكون الكلام في تقدم الحاشية مع اتصافها بالوجود وهو شرط واما ثانيا فلان
قوله لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث اتصافه بصورة ما تقدم مع وجود الوجود
ط البطلان لان الاتصاف باليولي بالصورة نسبة بينهما وتأخره عن الطرفين
بين لا ضرورة به فكيف يكون متقدما مع وجود الوجود واما قوله المناقض مدع فم
لكن لان ان الجيب مانع لجواز ان لا يتقدم جريان الدليل او بعدم خلف
الحكم عنه وان لم تقتض وجود ذلك الشيء لا خفاء في ان الثبوت بين
الثابت والحاشية لم فلا يكون بينهما معا ضرورة ان النسبة فرع لثبوتها قال
بهمنا في التيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا الشيء ان لا يكون موجودا في نفسه لتحديد ان يكون
موجودا الشيء قيل فان قلت لم صار الاتصاف مقتضى ثبوت الموصوف في ذاته
ولا يقتض وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان
يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من الخ

الوجود بحيث لو لاحظ العقل متح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف
الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذه المعنى مستلزم وجود
الموصوف في طرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح من انزعاع وصف ولا يستلزم
وجود الصفة فيه اذا العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية احودا اضافية وبليغ
لا تحقق لها في الخارج ووصفها صاها وقا وفيه بحيث اذ لا دلالة فيها ذكره مع
حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل عزم والاتصاف بحيث
يدخل فيه ما لا يكون كسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو لم
في الاتصاف حسب ما في وعكس الامر بان لا يمتنع وجود الصفة دون الموصوف
وقيل ان الدليل عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى
الموصوف في الوجود او يكون الصفة في نحو من الخ الوجود بحيث لو لاحظ
العقل صح ان ينتزع منهم موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض و
مثال الثاني اتصاف ماله الغريبة بالقرسية ولا شك ان هذه المعنى مستلزم وجود
الصفة في طرف الاتصاف دون الموصوف مثل ما ذكره لكان الاتصاف
مقتضيا لوجود الصفة في طرفه دون الموصوف ثم قيل اقول من المبتدئين
ان وجود النسبة في الخارج او في الذات مستلزم وجود طرفيه بل كما هو وجود
فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد بالنسبة
الخارجية النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه قال الخ
طرف لنفس النسبة لا لوجودها ومعنى كونه طرفا لنفس النسبة ما ذكرناه
من احوال وجهين وذلك لاستلزام وجودها فيها في الخارج كما لا يخفى واما
ما ذكره بهمنا في غاها هو في مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
واستدل عليه بان الخبر به اما ان يكون موجودا او معدوما مع الاول يلزم سوت
الصفة الموجودة للمعدوم المطلق ومع الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منتقبا الى
غيره وقد قلنا في الحواشي تفصيل ذلك مما الشك ثم اقول لا يخفى مع من ادعى
مسكة دلالة ما ذكرته مع الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج
وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشمل ما ليس بحسب نفس الامر كيف ولو قيد
مثلا اتصاف زيد بالعمى بوجوب عدم يميزه بين الالوان واورد عليه ان ذلك لا يشمل
اتصافه بالفرض لنسب العقلا الموردا الى ما يوزيه واني افضي العجب كيف تقوم
مسألة ذلك من شاح في مزاولة المجاهات العقلية ثم لا يثبت ان الشراخ انضمام
الموصوف امر مقبول دون انزعاع الموصوف من الصفة مع ان القرسية عبادة

عن نسبة اذ الفوس الى الفوس كما قال شخص ان في وجهه فلكي ان فرد من ذلك
الكل والموصوف بتلك النسبة هو الفرد الموجود في الخارج فالحال المذكور لا يطابق
عرصه وقته حيث من وجوه منها ان ما ادعاه من ان الخارج طرف لنفس النسبة
لا وجود ما عزم لانه حينئذ قال من المحصل اذ لو اراد بذلك ان النسبة ثابتة في الخارج
عاريه عن الوجود كما ذهب اليه جمع من المعتزلة فقد بين لطلحة في الكتاب وان
اراد به ان الموصوف حمله كما استلزمه قوله ومعنى كون الخارج طرفاً لنفس النسبة
ما ذكرناه من احد الوجهين اذ مرجع اهدمها الى صفة ما فلا يصح ذلك وليلا نقول
الا لضاف يقتضي ثبوت الموصوف في طرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه
فان الاتصاف بسببه ولا يلزم من كون الحقيقة بغير مقتضى لوجود الصفة ان يكون
النسبة كذلك وايضا لا دلالة للعبارة على هذا المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره
من ان كلام ابي حنيفة في مطلق الوجود فلا يجدي نفعا اذ كان الاتصاف في مطلق
الوجود يقتضي وجودا مطلقا للصفة كذلك الاتصاف في الخارج يقتضي وجودا
خارجيا له ومنها ان قوله لا يخفى على من له ادنى سكة دلالة ما ذكرته على الاتصاف
في الخارج في غاية الخفاء اذ هو الاتصاف بمعنى آخر لم يتعارف استعمل له
فيه وهو حقيقة ما حكم بان هذا المعنى لا يقتضي وجود الصفة ولا يلزم من ذلك
ان الاتصاف الذي هو نسبة بين الموصوف وفيه الكلام لا يقتضي وجود الصفة
اصلا ثم ان اراد بالاتصاف زيد بالعمى ما هو المختار ومنه وهو ان العمى صفة
قائمة بزيد في الخارج فذلك بطريقا اذ المحدث في الخارج لا يكون قائما بالي
فيه ضرورة وان اراد به صدق الاعمى عليه موافقا لكونه مسلم لا في ذاته
مع الاعمى فيه فلا يكون بينهما نسبة هناك لا بالاتصاف ولا بغيره ولا يدخل
في القاعدة التي رتبها لبقولهم الاتصاف في لصفة يقتضي وجود الطرفين في طرف
الاتصاف ولعل من اتقاهم هو انه لما صدق الاعمى بزيد في الخارج واعتقد
ان صدق المشتق يستلزم قيام مبدء الاشتقاق حكم بان زيد مبتصف بالعمى و
قد عرفت ما حققناه ان صدقه لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق فلا يلزم قيامه
ولا ان يكون في نفس الامر صفة وموصوف والاتصاف في ذلك ان مثل ذلك
داخل في الاتصاف بكون الاتصاف في كلامه لا ملا لليس في نفس الامر الاتصاف
ومنها انه ان اراد بانترجاع الصفة عن الموصوف اخذ مبدء الاشتقاق منه
كما لو جرد الاعمى عن زيد بقيها بالموصوف غير لازم والحكم بالاتصاف
الموصوف بها كغيرها ما يكون كاذبا وان اراد به اخذ المشتقات منه كما يدعي عليه قوله
فيما سبق وقد يكون سبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه

فذلك كما يكون في العوارض يكون في الموصوف فان العقل كما حكم بان زيدا
ممكن حكم بان الممكن لمعروض كزيد اذ فيه لا محالة لا يرى ان النية قد تكون الممكن
كذا اتقوا به الامم الممكن او الشخص الممكن كذا او بالجد كما ان العقل قد يعبر للموصوف
على رضا محمد لا كذلك قد يعبر للعوارض المحمول معوضا وقوله كالنورية اشارة الى ان
العقل بصفته لم موصوفا لا يكون ذلك بالاتصاف صفة اليه فهو مطابق لما قصد منه
فان الشئ ما لم يثبت اولاً في الخارج الى قوله ان ذلكا فلهذا فثبت لوصف ذلك
لكن الاتصاف في الماهية بالوجود موقوف على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما
في الخارج او في الزمن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة عزات غير متناهية مرتبة
وفيه حيث اذ لا ثم ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقفا
على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك لو كان اتصافها به كسب نفس الامر اما
في الخارج او في الزمن لظهور ان الدعوى منها هي ان اتصاف شئ بصفة في نفس الامر
موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل كسب اعتبار
الذهن كما عرفت وذلك لا توقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار قال
بعض الفضلاء على البهية بوجه لا يمكن ان يتحقق المستدل به ليدل على لزوم اجتماع
التقاضي او يحصل الحاصل ان قالوا الوجود على تقدير زيادة قيام بالماهية
من حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجود والعدم
الماهية او جزؤها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان
كونها موجودة بالوجود في زمان او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع التقاضي
او تحصيل الحاصل وفيه حيث اذ المستدل ان يتحقق على لزوم تحصيل الحاصل
بانه لما كان قيام الوجود بالماهية في زمان وجودا وقيام الصفة بالشئ موقوف على
وجوده او لا كما كان للماهية قبل وجوده وجودا وولزم تحصيل الحاصل
ثم قيل اقول انه المحدث وانما يلزم لو سلم التوقف وقد علمت انه في غير المنع
ومن البين ان من يقول بقيام الوجود بالماهية في زمان وجودا بغيره في الوجود
لا سلم توقف الاتصاف بالوجود على كونها موجودة لانه متى عرفت كونه موصوفا
بوجوده فكيف لم توقف الاتصاف بالوجود على اتصافها به ثم لا يخفى ان المحدث
على ما قرره لا يقتضي بهذا الشق بل هو لازم لقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان
الوجود او زمان العدم اولم يلاحظ مع جمعي من الزمانين وفيه حيث اذ عدم
تسليم المقدمة التي قد شهد عقول الجمهور على ما لا يخفى معسر ولا سمح ان يثبت
اليه المحصلون وفيه نظر قيل اذ كان ثبوت الحقيقة لما في الزمن فاما ماهية
من تلك الحقيقة لا يكون الا في الزمن ضرورة في بطلت لما من تلك الحقيقة لا يزيد عليها

الافى الذهن والتمسك بالجزى غير مطلق لان الاعراض التى تعرض فى الخارج
لا تعرض من حيث انجزمت فلو كانت عارضة له من حيث الجزية لم يكن عوارضاً خارجية
وفيه بحث اذ لا يمكن ان ما عشت للمائة من حيث الاعراض لما فى الذهن لا يريد
عليها الا فى الذهن الا يرى ان كثير من العوارض التى تعرض لعرض المائة من حيث
الوجود العارض لما فى الذهن مع ما صرح به هذا القائل وان الحركة الارادية
تعرض للحيوان المقصور من حيث المتصور العارض فى الذهن ولا يمكن ان الاعراض
التى تعرض فى الخارج لا تعرض من حيث انجزمت الا يرى ان عوارض الاعراض
الجزية له من حيث جزية وتخصه بما عني ان شخص الحال بواسطة تخلف الخلد
مع ما حقق فى موضع ثم قيل اقول فيه نظراً اما اولاً فلما فيه من جزية مع قاعدة
المستمرة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام الم نقض الى الجواب
منع جريان الدليل والمنع فى مقابلة المنع غير جائز فى عرف اهل النظر واما ثانياً
فلان ما ذكرته هو ان ما عشت للمائة من حيث لا يكون المائة من تلك الحقيقة
الافى الذهن لا تزيد عليها الا فى الذهن لا ان ما عشت للمائة من حيث
الاصول العارضة لما فى الذهن لا تزيد عليها الا فى الذهن حتى يروى عليه ان
العوارض التى رضية تعرض للمائة باعتبار الوجود الخارجى العارض لما
فى الذهن لا تزيد عليها مع زيادتها عليها فى الخارج فان المائة من حيث
الوجود الخارجى موجود فى الخارج فما تعرضها من تلك الحقيقة لا يكون من تلك الحقيقة
الا فى الذهن وكما ذكرته وما عشت عليه والحركة الارادية العارضة
للحيوان المقصور لا تعرضها من حيث لا يكون الى مائة مصففة بها الا فى الذهن
فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجى كيف ولو لم يكن الحيوان
موجوداً فى الخارج لم يكن مقصوراً على الاعراض التى تعرض فى الخارج
انما تعرض الشخص الموجود فى الخارج لا الجزى الذى هو الصورة العقلية
التي تمنع من فرض الحركة فان الكلمة والجزية صفتان للصورة
وانما توصف بهما المعلوم بالعرض وما ذكره من ان عوارض الجزية
له من حيث جزية وتخصه ان اراد بالجزية ما هو صفة الصورة فحققت
انه لا تعرض لموصوف الصفات الخارجية وان اراد بها كونه حيث لو عشت
فى العقل لا تصف هناك بالجزية فليس من الصفات التى تعرض فى العقل
فلا يروى مع ما ذكرنا فان المائة من حيث الاتصاف بهذا الحقيقة فى الخارج
وقر على حال الشخص وفيه بحث اما اولاً فلما لا يمكن ان كلام الم نقض الى
فانه مناقضة وسندى شاذى قوله يجوز ان قلت لما امرنى الخارج والجواب

الافى الذهن
الافى الذهن
الافى الذهن

Sileymanlı U. Kütüphanesi	
Hasan Hüsnü R.	
Kitap No:	79